

Johann Baptist Metz

Memoria passionis

*Una evocación provocadora
en una sociedad pluralista*

Presencia
Teológica

SAL TERRAE

Memoria passionis

UNA EVOCACIÓN PROVOCADORA
EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

*En colaboración con
Johann Reikerstorfer*

Título del original en alemán:
*Memoria passionis.
 Ein provozierendes Gedächtnis
 in pluralistischer Gesellschaft*

© 2006 by Verlag Herder
 Freiburg im Breisgau

Traducción:
José Manuel Lozano Gotor

2007 by Editorial Sal Terrae
 Polígono de Raos, Parcela 14-I
 39600 Maliaño (Cantabria)
 Tfno.: 942 369 198
 Fax: 942 369 201
 salterrae@salterrae.es
 www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
 Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley,
 cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
 y transformación de esta obra sin contar con la autorización
 de los titulares de la propiedad intelectual.
 La infracción de los derechos mencionada
 puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual
 (arts. 270 y s. del Código Penal).

Con las debidas licencias
 Impreso en España. Printed in Spain
 ISBN: 978-84-293-1691-9
 Depósito Legal: BI-252-07

Impresión y encuadernación:
 Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

Índice

<i>Introducción</i>	11
---------------------------	----

PRIMERA PARTE

MEMORIA PASSIONIS: CON LA VISTA PUESTA EN EL MUNDO

I. En medio de las historias de sufrimiento y catástrofes de nuestra época	17
§ 1. Rememoración de Dios en la historia del sufrimiento de nuestro mundo	18
1. <i>El retorno del problema de la teodicea</i>	18
2. <i>Un «paisaje de clamores»</i>	22
3. <i>La forma clásica de la teodicea: la doctrina agustiniana de la libertad y sus consecuencias</i>	25
4. <i>«Superaciones» (Aufhebungen) contemporáneas de la teodicea: ¿sufrimiento en Dios?</i>	30
5. <i>La mística del sufrimiento en razón de Dios</i>	36
EXCURSUS. EL SABER AÑORANTE: PERSPECTIVA TEOLÓGICA	39
§ 2. «Después de Auschwitz»	46
1. <i>«Auschwitz»: ¿un signo de los tiempos?</i>	47
2. <i>Auschwitz: un ultimátum</i>	48
3. <i>¿«Cultura anamnética» en el cristianismo?</i>	52
§ 2.1. La «singularidad» como categoría del pensamiento histórico ..	54
1. <i>«Auschwitz»: un shock de contingencia</i>	54
2. <i>¿Un segundo nominalismo?</i>	55
3. <i>Arrostrar el riesgo de la historia</i>	58

§ 2.2. Aproximaciones a una cristología después de Auschwitz	59	§ 6. ¿Competencia natural en lo referente a Dios? La lucha de Karl Rahner por la dignidad teológica del ser humano ...	113
1. Premisas: una consideración desde el punto de vista de la historia de las ideas y la historia de la teología	59	1. Contra la codificación eclesiológica del discurso sobre Dios	114
2. Intentos de aproximación	64	2. De la competencia del ser humano en lo referente a Dios	115
Una cristología comprometida con el monoteísmo bíblico (64) – Una cristología sensible a la teodicea (65) – Una cristología con conciencia apocalíptica (67) – Una cristología acorde con el paradigma sinóptico (69)		3. El misterio negativo del sufrimiento humano	121
		4. Contra el divorcio de doctrina y vida	123
§ 2.3. Una maestra de las cosas divinas con los «ojos vendados»	70	III. Contra el hechizo de la amnesia cultural	127
1. Espíritu anamnético	71	§ 7. ¿Tiempo ilimitado?	128
2. «Pobreza de espíritu»	73	1. Una ruptura básica	128
3. Mística del sufrimiento	74	2. Bajo el señorío del tiempo desencadenado	129
		3. El «eterno retorno de lo mismo»	130
II. En la época de la crisis de Dios	77	4. Límites temporales en la Biblia	132
§ 3. La crisis de Dios como rasgo distintivo de la época	78	5. El miedo en los miedos	134
1. La «muerte de Dios»	78	6. «Rumbo a peor»	136
2. La crisis de Dios como crisis del universo moral	80	§ 8. Tiempo limitado: aproximaciones a una herencia bíblica	138
3. La crisis de Dios como una crisis de la cultura	82	1. La mirada apocalíptica	139
4. La crisis de Dios como crisis del lenguaje	84	2. «Mantener el clamor en la memoria y ponerle plazo al tiempo...»	141
§ 4. ¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?	87	3. La «atmósfera nietzscheana» y el futuro del cristianismo ..	142
1. De la desaparición del ser humano en la (todavía) Modernidad o Transmodernidad (A)	87	§ 9. A la vista del peligro: en torno a una hermenéutica de la interrupción	145
2. El «ser humano»: ¿un anacronismo biotécnico? (B)	89	1. «Quien está cerca de mí está cerca del fuego»	145
3. Contra la muerte del ser humano rememoración de Dios	92	2. ¿Una verdad reprimida de las imágenes apocalípticas? ...	147
4. ¿A quién pertenece el lenguaje?	94	3. Contra las ingenuidades hermenéuticas	149
5. «¿...y a quién los sufrimientos pasados?»	96	§ 10. Sobre el escapismo del tiempo en la teología y en el cristianismo	152
6. Los sujetos de la rememoración de Dios	97	1. La permanente tentación gnóstica	152
§ 5. Ensayo sobre la aptitud del ser humano para Dios: el clamor	99	2. Huida del foro público de la historia	154
1. Aproximaciones biográficas	99	3. ¿Autocensura de la teología?	155
2. Pedir Dios a Dios: «sis mihi Deus»	102	IV. En la época de la «globalización»	159
3. Pasión por Dios	108	§ 11. El programa del cristianismo para el mundo en medio del pluralismo de religiones y culturas: la «compassio»	160
4. «Compassio»	110	1. El cristianismo como religión universal	161
		2. Un monoteísmo sensible al sufrimiento	162

3. *La «primera mirada» de Jesús: responsabilidad por el mundo desde la sensibilidad hacia el sufrimiento* 164
4. *La «compassio» como programa del cristianismo para el mundo* 167
5. *¿Una ética global de la compassio?* 173
6. *¿Un ecumenismo de la «compassio» entre las religiones?* . 174

EXCURSUS: ¿SENSIBILIDAD PARA EL SUFRIMIENTO VERSUS SENSIBILIDAD PARA EL PECADO? EVOCACIÓN DE UN DOCUMENTO SINODAL 178

§ 12. *Un programa de reforma de la Iglesia «ex memoria passionis»* 184

1. *Iglesia de la «compassio»* 184
2. *La metáfora del «elefante católico»: contra la auto-privatización de la Iglesia en el contexto de una opinión pública pluralista* 185

EXCURSUS: ¿UNA MEMORIA DEL SUFRIMIENTO INSTITUCIONALIZADA? ... 192

§ 13. *Dar una memoria a Europa:*

por una Europa pluralista, contra una Europa laicista 196

1. *¿Un proyecto «secular»?* 196
2. *¿Dialéctica de la secularización?* 197
3. *Bajo el hechizo de la amnesia cultural* 198
4. *El peligro de la auto-privatización del cristianismo* 201

EXCURSUS: EUROPA Y EL «TERCER MUNDO» 204

1. *La Europa de la ilustración política* 204
2. *Crisis del espíritu europeo: euro-esteticismo y euro-provincialismo* 206
3. *«Perspectiva mundial» desde la memoria de Europa* 208

2ª PARTE

MEMORIA PASSIONIS:

PERSPECTIVAS EN TORNO AL PROCEDIMIENTO DE FUNDAMENTACIÓN

§ 14. *Es hora de volver a pensar dialécticamente:*

- la «memoria passionis» en el uso público de la razón* 211
1. *El carácter dialéctico de la razón anamnética* 211
2. *Una ética immanente a la razón* 216
3. *Consecuencias* 217

§ 15. *La razón anamnética en el discurso científico contemporáneo.*

Consideraciones de cara a la determinación

del sentido específico de las ciencias del espíritu 222

1. *Mundo de la ciencia y mundo de la vida* 222
2. *Las ciencias del espíritu: un proyecto de la Ilustración* ... 223
3. *Más que taller de reparaciones de la Modernidad, lugar natal y residencia de ésta* 224
4. *Recursos garantes de la libertad* 226
5. *Una cultura de la comunicación comprometida con el recuerdo* 228

§ 16. *¿Atenas contra Jerusalén? La ocultación de la*

naturaleza esencialmente anamnética del espíritu europeo ... 231

1. *En torno al debate sobre la helenización del cristianismo* . 231
2. *El cisma entre la «anamnesis» cúlrica y la cultura anamnética* 233
3. *Las competencias de la razón anamnética* 235
4. *Conflicto de culturas* 238

§ 17. *Sobre la capacidad de verdad de la «narración»*

en el diálogo intercultural e interreligioso 239

1. *«Inculturación» en el pluralismo de mundos culturales* ... 239
2. *La dignidad comunicativa de la narración* 242
3. *¿Mostración narrativa de la verdad?* 243

§ 18. *La «memoria passionis» como categoría fundamental*

de la teología política 246

1. *Dos tipos de teología política* 246
2. *La nueva teología política como teología fundamental «ex memoria passionis»* 248
3. *El cristianismo en el seno de una opinión pública estrictamente pluralista* 250

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 253

ÍNDICE DE ABREVIATURAS 263

ÍNDICE ONOMÁSTICO 267

Introducción

CON el fin de presentar y desplegar en toda su amplitud el título vertebrador de este libro (*Memoria passionis*), las reflexiones aquí recogidas se inician con el llamado «problema de la teodicea», pues en él se prepara la dilatación (*Entgrenzung*) del concepto de *memoria passionis*. Merced a la comprensión de la teología como teodicea, el cristianismo se perfila como una religión «que mira al mundo». En el planteamiento bíblicamente inspirado del problema de la teodicea, la rememoración de Dios propia de las tradiciones bíblicas se abre a los «mundos de la vida» cultural y religiosamente plurales de la actualidad, vinculándose así a las experiencias y preguntas que suscita sin cesar la historia de la pasión de la humanidad. La tarea fundamental de una teología dispuesta a hacer frente a los desafíos que el mundo globalizado plantea al cristianismo (§11) y a la Iglesia (§12), así como en general a la nueva Europa (§13), no consiste tanto en responder a estas preguntas cuanto en impedir su olvido en la opinión pública, hoy tan plural. La dialéctica histórica entre memoria y olvido permite hablar fundadamente de la *memoria passionis* de matriz bíblica como de una remembranza provocadora en el seno de la opinión pública, hoy tan plural. Dicha dialéctica, que aquí se explica con detalle en §14, establece una continuidad entre el planteamiento de este libro y mi obra *La fe, en la historia y la sociedad*, en la que este proceder fue preparado ya de forma argumentativa.

Memoria passionis: ¿qué sentido tiene el intento de extender a un mundo con frecuencia tan terriblemente profano una categoría que, para el cristianismo, pertenece a todas luces a la cristología y al centro de la liturgia? ¿Qué sentido tiene el intento de investir de memoria el clamor de los seres humanos y de ponerle plazo a su duración? Estas preguntas afectan a las raíces de la identidad y la misión del cristianismo en nuestro mundo. Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida

da en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al «mundo». ¿Y en la actualidad? ¿No es cierto que hoy los cristianos, aunque presentes en el mundo entero (§11, §12), hace ya mucho tiempo que no quieren decirle nada al conjunto de la humanidad? En el programa del cristianismo para el mundo que se presenta en el §11 se percibe con claridad que, así formulada, esta pregunta no equivale a la indolente invitación a un universalismo «teocrático» hostil a la tolerancia, sino justamente a un decidido intento de prevención del mismo por fidelidad al espíritu del cristianismo.

Creo que las consideraciones consignadas en «Aproximaciones a una cristología después de Auschwitz» (§2,2) y, sobre todo, en «Ensayo sobre la aptitud del ser humano para Dios: el clamor» (§5) permitirán ver con claridad cómo es posible, no obstante, vincular la dilatación de la *memoria passionis* con el núcleo cristológico del cristianismo, disipando así la sospecha de que tal extensión pueda dar pábulo a una relativización de la cristología. Esta ampliación de una categoría generalmente concebida en clave cristológica debería hacer patente, aunque sea de modo embrionario, una tarea fundamental de la teología que la nueva teología política se propone asumir: en el marco de la tendencia a la auto-privatización de la Iglesia en el mundo pluralista, que se examina especialmente en el §12, esta corriente teológica intenta hacer frente de alguna manera –con ayuda de un programa de desprivatización– a un peligro que afecta a la esencia cristológica del cristianismo, a saber, el de la dócil auto-privatización de sus contenidos no secularizables. En este sentido, la extensión de la *memoria passionis* que aquí se propone pretende despertar de nuevo el interés por el Dios del mensaje cristiano.

Lo dicho hasta ahora se entiende como un intento de hacer accesible la fe de los cristianos también a los fieles de otras religiones y a los no creyentes, dando cumplimiento así al axioma clásico: *fidens quarens intellectum*. Lo cual, en concreto, se lleva a cabo explicitando la sensibilidad hacia la universal «autoridad de los que sufren», immanente a la *memoria passionis* (a partir de §3). La fundamentación teórico-procedimental (*verfahrenstheoretisch*) y de carácter argumentativo de esta idea se encuentra en la Segunda Parte del libro, en los capítulos 14 a 18. Estas reflexiones tienen como guía aquella dialéctica histórica (§14) que niega a la teología la posibilidad de servirse, una vez más, de una lógica intemporal de fundamentación y de los correspondientes conceptos ahistóricos y desprovistos de sujeto. Sólo así podrá aparejarse el cristianismo para la conflictiva convivencia actual con las culturas y las

religiones y, en la medida en que –apelando a la autoridad de quienes sufren– abogue por un universalismo accesible y exigible a todos los seres humanos (§12), sostener su pretensión de verdad en un discurso fundado públicamente.

Para terminar, me gustaría mostrar mi agradecimiento a Johann Reikerstorfer por el trabajo que, en un clima de amistad, llevamos realizando en común desde los años en que fui profesor invitado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Viena (1993-1997) y que ha incluido la impartición conjunta de cursos. Nuestro afán ha sido siempre la elaboración de una nueva teología política que tome parte en las discusiones intelectuales de nuestra época, sin renunciar por ello a su carácter de teología fundamental; antes al contrario, precisamente así es cómo lo hace valer. Este trabajo en común se ha reiterado y demostrado especialmente fructífero en la concepción y ejecución del presente libro. A este agradecimiento al amigo quiero unir la esperanza de que sigamos colaborando en discusiones y proyectos futuros. Aprovecho la ocasión, asimismo, para expresar mi gratitud al lector de teología de la editorial Herder, Dr. Peter Suchla, por el acompañamiento y la gestión –apremiantes y comprensivos a la vez– de esta obra.

Münster, marzo de 2006
Johann Baptist Metz

PRIMERA PARTE

MEMORIA PASSIONIS:
CON LA VISTA PUESTA EN EL MUNDO

I. En medio de las historias de sufrimiento y catástrofes de nuestra época

HAY una pregunta que el cristianismo, como «religión que mira al mundo», no puede dar por cerrada sin más: la pregunta por la amenaza que, para su esperanza, significa la oscuridad de la historia humana de sufrimiento. La cual hace que precisamente hoy el cristianismo tenga que plantearse el problema de Dios como problema de la teodicea con un dramatismo hasta ahora desconocido¹. En este problema, la remembranza bíblica de Dios se confronta con los plurales «mundos de la vida» culturales y religiosos de los seres humanos, abriéndose con ello a las preguntas que la historia de la pasión de la humanidad nunca deja de suscitar. Para un cristianismo que entiende su pasión por Dios como «com-pasión» (§11), como expresión en absoluto afectada de un amor que se sabe enraizado en la insoluble unidad del amor a Dios y el amor al prójimo, para ese cristianismo, como digo, la historia de la humanidad (en el sentido de un macro-relato) cobra la forma de una historia de la pasión que se resiste tanto a la noción («moderna») de una historia no dialéctica de progreso como al propósito («posmoderno») de disolución de la historia en una inconexa pluralidad de historias. De ahí que el cristianismo critique también una imagen pública de la historia que se sustrae en esencia a la dialéctica de memoria y olvido, contribuyendo así a estabilizar la amnesia cultural en la que la historia —en cuanto historia de la pasión— desaparece.

1. Este problema constituye el núcleo de la teología política que yo propongo. Cf. J. REIKERSTORFER, «Im „Theodizeeblick“: Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz», en *Theologien der Gegenwart*, Darmstadt 2006, pp. 142-158, así como §18 en esta obra.

§1. Rememoración de Dios en la historia del sufrimiento de nuestro mundo

1. El retorno del problema de la teodicea

El retorno del problema de la teodicea –que caracteriza nuestra actual situación y, al mismo tiempo, se impone como dramática agudización de la pregunta por la justicia y el futuro de los seres humanos en dicha situación– será abordado aquí bajo una triple perspectiva.

Primero. A la vista tanto de mis tempranas experiencias biográficas de finales de la segunda guerra mundial² como, sobre todo, de la posterior toma de conciencia de que mi situación teológica se caracterizaba por ser «posterior a Auschwitz», y desde la creciente experiencia de la Iglesia como una iglesia universal dolorosamente desgarrada en lo social y policéntrica en lo cultural³, se me planteaba una y otra vez el problema de Dios en su versión más llamativa, antigua y controvertida, esto es, justo como el problema de la teodicea. Y no sólo en su dimensión existencial, sino también, en cierto modo, en su concreción política: el discurso sobre Dios como clamor en demanda de salvación para los otros, para los que sufren injustamente, para las víctimas y los vencidos de nuestra historia. ¿Cómo podía uno preguntarse «después de Auschwitz» por la propia salvación –esto se me hizo evidente– sin irritarse? El discurso sobre Dios, o es un discurso sobre la visión y la promesa de una gran justicia, que también repercute en estos sufrimientos pasados, o es un discurso vacío y carente de promesas –incluso para quienes sufren en el presente. Esta pregunta inherente al discurso sobre Dios es, ante todo y sobre todo, la pregunta por la salvación de quienes sufren injustamente y sin culpa alguna.

Al contrario de lo que dan a entender el concepto y su propia historia, en esta recuperación del tema de la teodicea por parte de la teología, no se trata de que la teología intente llevar a cabo, con retraso y cierta obstinación, una «justificación de Dios» a la vista del mal, el su-

frimiento y la maldad en el mundo. Más bien se trata –y, por cierto, de forma exclusiva– de la pregunta acerca de cómo se debe hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo, de «su» mundo⁴. A mi juicio, esta pregunta es *la* pregunta de la teología; no puede ser eliminada de ella ni respondida nunca de manera concluyente. Es *la* pregunta escatológica, la pregunta para la que la teología no debe buscar tanto una respuesta que todo lo reconcilie cuanto un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada.

Esta pregunta elemental de la teología se revela al mismo tiempo como una pregunta elemental acerca del futuro del ser humano. El retorno del problema de la teodicea también se manifiesta para la teología en forma de nueva pregunta por una memoria redentora de cara al futuro del ser humano. Esta pregunta, que más adelante discutiré en relación con el discurso de F. Nietzsche sobre la «muerte de Dios»⁵, ha de ser aclarada aquí por anticipado, por lo que a su relevancia *humana* se refiere, desde la perspectiva del «después de Auschwitz». Ciertamente, hace ya tiempo que Auschwitz desapareció del horizonte de recuerdos de mucha gente, también de muchos cristianos. Son pocos los que relacionan las actuales crisis de la humanidad con la catástrofe que lleva el nombre de Auschwitz. La creciente sordera ante las «grandes» pretensiones y valoraciones, el debilitamiento de la solidaridad, el astuto y acomodadizo servilismo, la creciente renuencia a dotar al yo humano de perspectivas morales, etc., ¿no representan todos estos fenómenos mociones de censura contra el «ser humano»? De ahí que la pregunta teológica en relación con Auschwitz no sólo rece: ¿dónde estaba Dios en Auschwitz?, sino también: ¿dónde estaba el ser humano en Auschwitz? En la situación posterior a Auschwitz, me inquieta precisamente la desesperación de quienes sobrevivieron a esta catástrofe: ¡tanta desgracia taciturna, tantos suicidios! Muchos han sucumbido a la pérdida de esperanza en el ser humano. ¿Cómo se puede creer en el ser humano o incluso –¡qué gran palabra!– en la humanidad, cuando uno tuvo que ser testigo en Auschwitz de todo lo que el «ser humano» es capaz?

2. Cf. *infra* §5, así como las referencias que allí se indican.

3. Cf. al respecto los párrafos 9 y 12 de *Zum Begriff*, así como §§ 11 y 12 en la presente obra [*N. del Traductor*: Para los títulos que aparecen en alemán sin más referencia bibliográfica, así como para las abreviaturas, cf. el índice de abreviaturas al final del volumen].

4. Esta categoría de la historia de sufrimiento elude, a mi juicio, la habitual distinción entre «mal físico» (*mala physica*: catástrofes naturales, epidemias, enfermedades...) y «mal moral» (*mala moralia*: culpa, maldad...); pero, sobre todo, impide una precipitada ontologización del problema, como la que conocemos por la historia de la teología y la filosofía, en especial en el marco de todos los intentos explicativos de corte dualista o cuasi-dualista, verbigracia, la teodicea de la gnosis y los renacimientos gnósticos en el cristianismo.

5. Cf. *infra* §4.

Auschwitz ha dejado por los suelos la frontera metafísica de pudor entre un ser humano y otro. Algo así sólo pueden soportarlo los olvidadizos. O aquellos que ya han logrado olvidar que han olvidado algo. Pero ni siquiera éstos permanecen incólumes. Tampoco contra el nombre del ser humano se puede pecar a voluntad. No sólo el individuo humano, sino las ideas de ser humano y de humanidad son profundamente vulnerables. Pues, amén de una historia superficial, existe una historia profunda de la especie humana⁶.

Segundo. Hace unos años, circuló entre los cristianos un eslogan en el que se plasmaba la opinión de muchas personas, sobre todo jóvenes, también de muchos cristianos jóvenes. Rezaba: «Jesús, sí; Iglesia, no». Si tuviera que arriesgar un diagnóstico sobre la situación de partida de la teología actual, lo resumiría de la siguiente manera: «Religión, sí; Dios, no». Vivimos en una suerte de olvido de Dios proclive a la religiosidad; en cierto modo, en una época de religión sin Dios⁷. Esta constatación me parece trascendental para el tratamiento de nuestro tema. Pues mientras nos movemos en el ámbito de la religión –entendida en un sentido muy general e indeterminado–, no se plantea en realidad el problema de la teodicea. Vista así, la religión propicia precisamente el que esta cuestión sea eludida o reprimida. Pues funciona como una «praxis de asunción de la contingencia» (H. Lübbe: *Kontingenzbewältigungspraxis*)⁸. Con Dios, por el contrario, el riesgo y el peligro retornan a la religión. Las tradiciones de discurso sobre Dios a las que tenemos acceso y con las que estamos familiarizados conocen asimismo actitudes de no asunción de la contingencia, de no aceptación de determinadas situaciones vitales; conocen formulaciones de la protesta, la queja, el clamor: en el profetismo, en las tradiciones del éxodo, en la literatura sapiencial. Aquí no se trata de un rechazo de la teodicea, ni de una teodicea llevada a cabo con éxito, sino del problema de la teodicea como la pregunta escatológica, una pregunta que se resiste a toda utilización funcionalista. En cuanto tal, impide la transparencia de la creación y el poder creador de Dios, esto es, impide que en la creación se vislumbre ya –desde presupuestos de filosofía de la identidad, de la historia universal, de la lógica de la evolución o cualesquiera otros– un fi-

nal feliz. Planteada de esta manera, la cuestión de la teodicea genera «pobreza de espíritu», concibe la escatología como teología negativa de la creación.

Tercero. Las respuestas de la teología en sentido estricto no dan solución, en realidad, a este o aquel problema (igual que Dios tampoco puede ser definido sencillamente como respuesta a nuestras preguntas). Las respuestas que ofrece la teología no acallan ni hacen superfluas, sin más, las preguntas a las que responden. Su tarea consiste más bien en radicalizarlas y formularlas como preguntas aclaratorias dirigidas a Dios, así como en perfilar conceptualmente la esperanza –estructurada por una tensión temporal– de que, en todo caso, será Dios quien, cuando llegue su día, se «justifique» a sí mismo por esta historia de sufrimiento⁹.

Quien, por ejemplo, formula el discurso sobre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob de tal manera que resulta inaudible el lamento de Job –su queja: «¿cuánto durará esto todavía?»–, ése no hace teología, sino mitología. La apelación a Dios no se dirige a cualesquiera imágenes («posmodernas») inventadas de Dios, ninguna de las cuales puede tolerar de ningún modo negatividad o pena inconsolable, sino a la imagen de Dios de las tradiciones bíblicas. ¿Nos tomamos verdaderamente en serio la insoslayable y dolorosa dialéctica de esta imagen de Dios? Es lo que me pregunto cuando veo hoy cómo se emplean en la predicación esas metáforas de Dios tan patéticamente positivas, en las que sólo se habla del «amor» divino. No obstante, eso es también lo que me pregunto cuando leo cómo personas críticas con la Iglesia acusan a ésta de ser la única responsable de haber trazado, movida por el deseo de atemorizar y humillar a los seres humanos, una imagen tenebrosa de Dios. No; es la vida misma la que nos pone delante tal imagen tenebrosa de Dios. Y una fe madura, lejos de limitarse a maquillarla, debe confrontarse con ella –aunque no sea más que con el suspiro de la creatura. ¡Cuán narcisista tiene que ser, en el fondo, una fe que, a la vista de la desgracia y el inescrutable sufrimiento que existe en la creación, en la creación de Dios, sólo quiere saber de la alegría, pero no de los gritos proferidos ante el rostro tenebroso de Dios!

Tampoco la cristología está exenta de inquietud escatológica. Y la fe de los cristianos no sólo es canto, sino asimismo clamor, como delatan las últimas palabras de la Biblia. El cristianismo está envuelto por

6. Para la diferencia entre «historia superficial» (*Oberflächengeschichte*) e «historia profunda» (*Tiefengeschichte*) de la especie humana, cf. *infra* §3.

7. Para más detalles de este diagnóstico epocal, cf. *infra* §3.

8. Cf. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz – Wien – Köln 1986, esp. 127-218.

9. Para esta temporalización del atributo de la omnipotencia, cf. *infra* §§ 7-10, así como las observaciones en *Trotzdem hoffen*, p. 53.

un hábito de irreconciliabilidad. Disiparlo no sería expresión de fe, sino de inseguridad. Probablemente, no damos suficiente importancia a la cristología del Sábado Santo. En la cristología se nos han extraviado, si así puede decirse, el camino y el tiempo que llevan del Viernes Santo al Domingo de Pascua. En mi opinión, también la atmósfera del Sábado Santo debe ser narrada en el cristianismo. De la cristología forma parte una historia del tiempo y del camino; de ella forman parte las experiencias de Sábado Santo y, en concreto, un lenguaje cristológico de Sábado Santo, el cual, a diferencia del mito, no es un lenguaje meramente triunfalista. Ahí radica la distancia que media entre la teología y la mitología. En el mito se olvida esa pregunta a la que el dolor confiere una especial tensión; de ahí que tal vez sea más terapéutico, más aplacador de miedos, incluso más adecuado para «asumir la contingencia», que la fe cristiana¹⁰.

2. Un «paisaje de clamores»

Evidentemente, la religión es un fenómeno ancestral de la humanidad; la historia de la humanidad siempre ha sido también historia de la religión. Con el *Sh'ma Israel* —«Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno»: Dt 6,4—, una forma singular de la confesión de Dios irrumpe en la historia de la humanidad, esa forma de hablar de Dios a la que también Pablo se adhiere explícitamente (cf. 1 Co 8,4)¹¹. Entiéndase lo dicho de la manera siguiente: el Israel bíblico se muestra como un pronunciado paisaje de teodicea, como el pueblo, por así decir, que posee una especial sensibilidad para la teodicea. Pues, a la vista del sufrimiento que padeció, este Israel renunció en su ser más íntimo a todo discurso mítico o idealista. Israel no conocía aquella «riqueza de espíritu» con la que habría podido —por medio de la mitificación o idealización de

los contextos vitales, por medio de una suerte de pensamiento compensatorio— elevarse por encima de los propios miedos, de la condición de extranjero en el exilio y de las historias de sufrimiento que repetidamente le sobrevinieron, consolándose a sí mismo. Era y siguió siendo «pobre de espíritu», incluso cuando, en una extranjerización cultural y política, importó en masa ofertas míticas y esquemas idealizadores.

La aptitud de Israel para relacionarse con Dios, su capacidad de Dios (si se permite aquí esta expresión), se hace patente en una clase especial de incapacidad: en su incapacidad para dejarse consolar por mitos o ideas ahistóricas. A diferencia de las espléndidas y florecientes culturas avanzadas de su época —en Egipto, Persia y Grecia—, Israel siguió siendo hasta el fin un escatológico «paisaje de clamores» (N. Sachs), un paisaje de memoria y esperanza; igual, por cierto, que el cristianismo primitivo, cuya biografía, como es sabido, termina asimismo con un clamor, con un clamor cristológicamente exacerbado. El cual, sin embargo, en el tiempo transcurrido desde entonces, ha sido acallado por regla general, recurriendo, bien sea al mito, bien sea a procedimientos de corte idealista y hermenéutico. Con esa pasión por Dios sobre la que los cristianos, según Pablo, deberían poder llegar a un acuerdo con las tradiciones judías, no se corresponden preguntas vagas y erráticas, sino preguntas apasionadas que brotan de la duda. Mientras que otros pueblos desarrollaron culturas ancladas en el mito, culturas de máximo rango, Israel, el pequeño pueblo del desierto, no realizó más que una «invención»: la temporalización de los mitos en su escatológicamente orientada pasión por Dios¹². Ahí tiene su raíz lo que luego dio en llamarse «monoteísmo bíblico». En él, la prohibición de imágenes desbarata —bajo la forma de teología negativa— el mundo mítico.

La forma dramático-salvífica del problema de la teodicea en cuanto problema escatológico *por excelencia* ¿no debería ser también *el* problema de la teología cristiana actual? Sin embargo, de un tiempo a esta parte parece haber perdido importancia o incluso haber sido acallado. ¿Qué es lo que permite que esta pregunta aclaratoria dirigida a Dios y estructurada por una tensión escatológica, este clamor, enmudezca en el cristianismo: el mensaje cristiano en sí mismo o la forma en que éste se convirtió en teología¹³? Sé que una pregunta tan amplia y fundamental

10. Estas consideraciones previas suscitan la pregunta de si la teología no tendría que ser elaborada como teodicea. Para esta pregunta, cf. el «excursus» al final del presente capítulo §1 («El saber añorante: perspectiva teológica») y, sobre todo, las reflexiones pertinentes *infra* en §14. Para la demanda de una cristología del Sábado Santo, cf. M. ZECHMEISTER, «Zu einer Theologie des Gott-Vermissens», en [J. Reikerstorfer (ed.)] *Vom Wagnis der Nichtidentität* (FS für Johann Baptist Metz), Münster 1998, pp. 50-87; J. REIKERSTORFER, «Über die "Klage" in der Christologie», en [M. Ebner et al. (ed.)] *Jahrbuch für Biblische Theologie* 16, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2001, pp. 269-289.

11. Para la caracterización del monoteísmo bíblico, cf. *infra* §11,2.

12. Cf. *infra* §§ 7-10.

13. Se sobreentiende que la idea de redención es central para el cristianismo. No obstante, me inquieta el peligro que representa un «círculo soteriológico» profundamente arraigado en el cristiano en el que la pregunta bíblica por la justicia para los inocentes que sufren se transforma de forma demasiado precipita-

apenas resulta de utilidad; pero ¿puede ser realmente eludida? Es evidente que su tratamiento exhaustivo nos llevaría a las proximidades del secular debate sobre la llamada «helenización» del cristianismo¹⁴.

Siempre y cuando no se comparta la opinión de que, aunque la fe del cristianismo procede de Israel, su espíritu se debe —exclusivamente— a Atenas; así pues, siempre y cuando se consideran las tradiciones bíblicas israelitas como una oferta intelectual al cristianismo (y, a través de él, a Europa), habría que acentuar lo siguiente: la forma de percepción del mundo que se perfila en las tradiciones bíblicas posee una base anamnética¹⁵. Tal forma de percepción del mundo se apoya en el vínculo indisoluble entre *ratio* y memoria o, formulado con categorías de la Modernidad tardía, en la interdependencia de la razón comunicativa y la razón anamnética. Este punto se aborda en las perspectivas de teoría de la razón que serán desarrolladas en la segunda parte (*Memoria passionis*: perspectivas en torno al procedimiento de justificación). Anticipando lo que allí se dirá, baste con subrayar ahora que la base anamnética de la razón perceptora del mundo no degrada todo lo desaparecido a elementos carentes de significado existencial. Para dicha base anamnética, el saber sigue siendo una forma de añoranza. Tal saber recordador sigue la pista al olvido del olvido y, de modo análogo a lo que ocurre con la prohibición veterotestamentaria de las imágenes, tiene como objetivo la creación de una cultura de la añoranza. Ese tendría que ser en verdad el órgano de una teología que buscara confrontar también nuestra conciencia más avanzada y desarrollada con el lamento y la protesta por lo ocurrido; actitudes estas que dicha conciencia olvida de manera sistemática. Y haría reconocible incluso en nuestro mundo secularizado el perfil de un paisaje de teodicea.

da —tal es la impresión que me da— en la pregunta por la redención de los pecadores. Al respecto, cf. *infra* mis consideraciones sobre la «primera mirada» de Jesús en §11, así como en *Trotzdem hoffen*, pp. 54s.

14. Para el debate sobre la helenización en el cristianismo, véase *infra* §16.

15. Cf. la segunda parte («*Memoria passionis*: perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación»), en especial §§ 14 y 16 y, dentro de ellos, algunos puntos de vista relacionados con las interpelaciones críticas de J. HABERMAS al concepto de «razón anamnética» (en ID., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, pp. 98-111 [trad. cast.: *Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid 1999]). Para la dignidad teológica del saber añorante que constituye la base anamnética de la percepción del mundo, cf. *infra* las consideraciones de §5, sobre todo el pasaje de la segunda sección que impugna las objeciones de R. Langthaler («Pedir Dios a Dios: *sis mihi Deus*»).

3. La forma clásica de la teodicea:

la doctrina agustiniana de la libertad y sus consecuencias

¿Cómo se llegó, pues, en la historia del cristianismo y la teodicea, a la atenuación del problema de esta última, al apaciguamiento de la pregunta de índole escatológica dirigida a Dios en demanda de explicación, a la vista de la historia de sufrimiento del mundo? El punto de mira es aquí Agustín.

El cristianismo se halla dotado, desde su historia fundacional, de dos embarazosos rasgos constitutivos que repetidamente incitan a su teología a soluciones dualistas, a un matrimonio clandestino con la gnosís ahistórica, desde Marción hasta los gnosticismos tardíos de nuestros días. Se trata, por un lado, del problema de la teodicea, que brota de la fidelidad al Dios creador del Antiguo Testamento («¿cómo se puede reconciliar el sufrimiento existente en el mundo, el sufrimiento de inocentes, con la idea de un Dios todopoderoso y bueno?»); y, por otro, de la relación entre la promesa de salvación y el tiempo, una relación que se tornó precaria a raíz del llamado «retraso de la parusía» («¿por qué no viene?»). Desde el principio, y de manera casi constitutiva, el dualismo estuvo al acecho como estrategia de argumentación teológica. Marción se sirve ya de ella en la aurora del cristianismo primitivo: al embarazoso malestar originado por el retraso de la parusía contraponen el axioma gnóstico de la intemporalidad de la salvación y la irredimibilidad del tiempo¹⁶. Además, el flanco abierto del problema de la teodicea, que, en forma de queja, clamor e insaciable esperanza, acompaña a la tradición bíblica de discurso sobre Dios, intenta cerrarlo con ayuda del dualismo gnóstico de Dios creador y Dios redentor, esto es, segregando la tradición veterotestamentaria del Dios creador del mensaje neotestamentario de redención. Por consiguiente, la primera gran batalla del cristianismo y del discurso cristiano sobre Dios por su identidad se entabla (*antes* de las clásicas disputas cristológicas y trinitarias desarrolladas en terminología helenística) contra tendencias antijudías y antiescatológicas.

Agustín vivió y enseñó en una Iglesia «construida contra Marción» (A. von Harnack). La propuesta agustiniana de teodicea debe extraerse sobre todo de su llamado «tratado sobre la libertad», el *De libero arbitrio*, donde Agustín atribuye la responsabilidad por el origen del mal y el sufrimiento en el mundo exclusivamente a la humanidad y a su his-

16. Para más detalles sobre Marción y el dualismo gnóstico, cf. *infra* §10.

toria de culpa, que tiene su raíz en el «no» a Dios. Por tanto, Dios –y en especial el Dios creador– queda excluido del problema de la teodicea. La historia de sufrimiento del mundo no impele a hacerle a Dios ninguna pregunta aclaratoria de sesgo escatológico. De hecho, no puede surgir semejante pregunta, pues llevaría directamente a Marción y a su dualismo de creación y redención.

Seguramente, la concepción agustiniana sólo es comprensible como reacción al maniqueísmo y la gnosis. No es Dios, sino sólo la humanidad convertida en carne de pecado, quien carga con la responsabilidad de una creación desgarrada y desbaratada por el sufrimiento. La enfática doctrina agustiniana de la libertad responde en realidad a una intención apologética: la apología del Dios creador. Con asombro se constata que esta apología le indujo a presumir una autonomía de la libertad humana independiente de Dios e incluso ajena a Dios, tal como en realidad sólo se conoce en la secularizada modernidad.

Por supuesto, también a Agustín le inquieta la pregunta de hasta qué punto puede cargar la libertad humana con la responsabilidad por la historia de sufrimiento de la humanidad. Como es sabido, apelando a la carta a los Romanos, Agustín desarrolla tanto la doctrina del pecado original, el cual ha hecho de la humanidad una «massa damnationis», como la doctrina de la predestinación, o sea, la elección y la predeterminación por parte de Dios. A este respecto, Agustín resulta oscuro, incluso contradictorio en cierto modo. Consiguientemente, también el «paradigma agustiniano de teodicea», así como toda la teología de impronta agustiniana, contiene una serie de aporías. Aquí quiero señalar las más llamativas:

1. Dificilmente cabe contradecir a H. Blumenberg¹⁷ en su sospecha de que el dualismo teológico de Marción y la gnosis, el dualismo de Dios creador y Dios redentor, reaparece en Agustín so capa de dualismo antropológico: como dualismo entre los (pocos) salvados en la elección divina y la «massa damnationis», responsable del mal en el mundo, de la corrupción de la buena creación de Dios.

2. Agustín comparte una premisa con Marción, a saber, que Dios no puede ser implicado en esta cuestión. Pero tal premisa contradice precisamente los principios fundamentales de la doctrina teológica de la li-

bertad. Según ésta, la libertad humana no es autónoma, sino teonoma –esto es, posibilitada y establecida por Dios y recibida de Él–, por lo que no puede ser responsable última de la historia de sufrimiento del mundo. De ahí que la pregunta vuelva a incidir de alguna manera sobre Dios y su predeterminadora soberanía. La discriminación ensayada en la teología escolástica entre permisión y operación de libertad culpable suena aquí más bien a torpe distinción apologética.

Escuchemos al respecto dos opiniones autorizadas. La primera, teológica, se debe a Karl Rahner: «Pero, aunque se acepte sin merma la legitimidad de esta [...] distinción, ya aquí se puede y se debe decir que se trata, en último término, de una distinción secundaria que no nos impide inquirir en una sola pregunta por la relación de Dios con todo el sufrimiento, sin excepción alguna. Pues ¿qué significa “permisión” [...] cuando, precisamente según la teología de las escuelas clásicas sobre la relación entre libertad divina y libertad humana, no hay lugar a dudas de que Dios –en virtud de su predestinación de la libertad creatural, mas sin usurparla o menoscabarla en modo alguno– podría impedir que en el mundo aflorara de hecho la culpa en cuanto rechazo de su santa voluntad? Todo ello, claro está, suponiendo que afirmar –uniéndose a una difundida y vulgar apologética– que Dios no tenía más remedio que “permitir” la culpa en su mundo si quería que en él existiera libertad creatural contradice, en el fondo, la clásica metafísica teológica»¹⁸.

Una segunda opinión más breve, esta vez filosófica, nos la ofrece H. Lübbe: «Quien dispone de competencia para conceder libertad, en modo alguno está obligado a permitir ilimitadamente todo lo que se derive del uso de tal libertad constituida»¹⁹. Exacto: ¿por qué tenía Dios que «permitir» el pecado de Adán²⁰? ¿No era Adán antes de la caída su-

18. K. RAHNER, «Warum lässt Gott uns leiden?», en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980, pp. 451ss.

19. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz – Wien – Köln 1986, p. 201.

20. ¿Cuánto no se habrá distanciado de las personas que sufren el discurso estrictamente objetivador, para que, incluso «después de Auschwitz», haya podido revivir el «argumento de la permisión», tan habitual en el tratamiento tradicional del problema de la teodicea, como ocurre, por ejemplo, en el argumento del libre arbitrio («free-will-defense»), que de forma forzada propone A. KREINER (en su obra *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente*, Freiburg i.B. 1997)! ¿Qué fuerza tiene en realidad esta disculpa de Dios, que argumenta con el «valor» del libre arbitrio de la creatura humana (junto con su historia y prehistoria biológicas)? ¿No resulta tan extremadamente formalizada y alibística que preguntas como: “¿hasta cuándo durará esto?” o “¿dónde para Dios?”, quedan desubicadas y condenadas al silencio? La teoría de la permisión se su-

17. Cf. H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, ed. ampliada y revisada de las partes 1ª y 2ª de *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1974, esp. pp. 153-157.

ficientemente libre, incluso mucho más libre que después de ella, tal como se sigue de la doctrina eclesial del *donum integritatis*? ¿Por qué, entonces, el pecado? ¿Por qué, entonces, la culpa? *Cur peccatum*? Esta pregunta dirigida al Creador en demanda de explicación sigue vigente también para la ortodoxia eclesial. Se trata, por así decirlo, del «primer problema de la teodicea», que no puede encontrar respuesta desde un punto de vista meramente soteriológico, sino sólo desde una perspectiva escatológica en el Espíritu y con la fuerza de la esperanza.

3. El discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas contiene una promesa: la promesa de la salvación y, vinculada a ella, la promesa de justicia universal, que también incluye de forma salvífica los sufrimientos pasados. Ahora bien, Agustín piensa la «salvación» exclusivamente como «redención», como redención del pecado y de la culpa. En el centro de atención no están ese sufrimiento y esas historias de sufrimiento que precisamente, atendiendo a la experiencia empírica de cada día, no pueden ser atribuidas a la culpa o a la historia de culpa y que, sin embargo, representan la mayor parte de las experiencias de sufrimiento que claman al cielo. Pero la visión bíblica de la salvación, la promesa de salvación contenida en el nombre de Dios (*sotér*), no se refiere sólo a la redención del pecado y la culpa, sino en general a la liberación de los seres humanos de las situaciones inescrutables de sufrimiento que padecen –aun cuando esta visión salvífica, lejos de dispensar de la percepción participativa del sufrimiento ajeno, compromete explícitamente a ello²¹.

ve de un concepto demasiado abstracto de ser humano, así como de un concepto demasiado indeterminado de sufrimiento, para que con ella se puedan tener presentes las experiencias concretas de terror de nuestra historia. Una docta ignorancia en la «com-pasión» que se queja, protesta y clama cree a Dios capaz de ofrecer a su creación mucho más de lo que insinúan tales concepciones justificadoras o absolutorias. El adecuado esclarecimiento del problema de la teodicea requiere, evidentemente, el recurso a una razón guiada por la memoria, pues sólo ésta puede ser considerada una razón sensible para la teodicea. Al respecto, cf. la sección «In der Rückfrage nach einer theodizeesensiblen Vernunft», en *Theodizee*, pp. 179ss. La pregunta por la «com-pasión» como expresión de la «pasión por Dios» y por sus implicaciones o consecuencias de cara a la teoría de la razón será abordada en profundidad más adelante en §11 y §14.

21. Contra la estricta reducción soteriológica de la noción de salvación o redención habría que remitir también a Karl Rahner, quien, salvaguardando la comprensión católica de naturaleza y gracia, habla de una «necesidad de redención» *previa* a toda pecaminosidad, porque el ser humano «ya antes de su pecado, con anterioridad a contradecir de hecho a Dios por medio de un acto de su libertad,

En Agustín, la pregunta por Dios que nace del hambre y sed de justicia, esto es, la pregunta escatológica por la justicia universal de Dios, es reemplazada por la pregunta antropocéntrica acerca del pecado humano. El problema de la teodicea en cuanto problema escatológico «por excelencia» resulta mitigado. Lo cual no dejó de tener consecuencias. Me gustaría mencionar dos de ellas:

Primera. Puesto que la teología no permitía que, a la vista de la historia de sufrimiento del mundo, se dirigiera a Dios ninguna pregunta aclaratoria; puesto que ella se colocaba en cierto modo delante del Dios omnipotente y bondadoso y hacía del ser humano inmerso en la culpa el único responsable de esta historia de sufrimiento; y puesto que así, por último, suscitaba la impresión de que, en cierto modo, pretendía reconciliarse y conchabarse con Dios a espaldas del enorme sufrimiento de personas inocentes, justamente por ello se sublevó el ser humano contra este Dios de los teólogos; justamente por ello pudo convertirse el problema de la teodicea en la raíz del ateísmo moderno.

Segunda. Como consecuencia indirecta de este paradigma agustino, puede considerarse la extrema potenciación de la idea de culpa, la sobrecarga hamartiológica, por así decirlo, que se le impuso al ser humano: lo que (haciéndonos eco de una formulación de H. Blumenberg) podríamos llamar el «absolutismo del pecado» en el cristianismo. Lo cual suscitó una reacción de enormes repercusiones para el cristianismo y la teología: la libertad se sustrajo progresivamente a la sospecha de culpa. En el concepto moderno de «autonomía», la culpa se convirtió, de hecho, en lo diametralmente opuesto a la libertad, y la capacidad de incurrir en culpa fue dejando de ser, poco a poco, el rasgo distintivo de la propia libertad, su dignidad. Con el tiempo, este proceso ha encontrado también sus equivalentes en el interior del cristianismo, en el interior de la Iglesia. No es casual que el nuevo (posmoderno) interés por los mitos florezca en el cristianismo. La rampante remitologización y psicologización del mensaje avanza gracias a sus sueños y especula-

es un ser que sólo puede encontrar su consumación merced a una auto-comunicación divina por pura gracia, esto es, que brota del libre amor de Dios» (en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln –Zürich – Köln 1983, p.242). Para mis reservas críticas frente a la comprensión de la relación entre naturaleza y gracia implícita en el concepto de «auto-comunicación divina», cf. mi artículo «Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“»: *Diagnosen*, p. 78. La nota 3 (p. 78) ha sido recogida también en este volumen (nota 114).

ciones de inocencia del ser humano, así como a la suspensión ética de la fe que lleva a cabo²². Estos síntomas tendrían que ser interpretados como reacciones a un anuncio eclesial que resulta en extremo moralizante y que, ante las situaciones que en la creación claman al cielo, conoce y permite preguntas parenéticas acerca de la conducta humana, pero no preguntas aclaratorias de sesgo escatológico dirigidas a Dios. Tales preguntas aclaratorias dirigidas a Dios, transformadas en la oración, tendrían las más profundas consecuencias humanas y humanizadoras. Precisamente en la actualidad. Todas las religiones tienden a realizar proyecciones en cualesquiera circunstancias, pero sobre todo cuando las experiencias cotidianas contradicen de forma flagrante la expectativa de sentido que, desde una motivación religiosa, se deposita en la vida. Quien «importuna» incluso al propio Dios con estas experiencias de decepción y las consiguientes preguntas no busca chivos expiatorios en la tierra para sus frustradas expectativas de sentido. Lo cual me parece que tiene especial importancia en el presente, por cuanto todavía sigue habiendo –y no dejan de surgir– conflictos y guerras civiles de trasfondo religioso. Allí donde las religiones monoteístas no enseñan a dirigir preguntas aclaratorias a Dios, las decepciones y frustraciones son, sencillamente, proyectadas sobre otras personas, sobre los miembros de otras confesiones, los fieles de otras religiones o incluso los no creyentes.

4. «Superaciones» (*Aufhebungen*) contemporáneas de la teodicea: ¿sufrimiento en Dios?

En la actualidad, el tratamiento teológico del problema de Dios se halla dominado, a todas luces, por concepciones trinitarias. Después de todo, ¿no es propio de la forma «distintivamente cristiana» de abordar el problema de la teodicea el darle respuesta y atenuarlo justamente con motivos de teología trinitaria, esto es, considerando «incluido y superado» (*aufgehoben*) el sufrimiento humano en Dios mismo, en la historia intratrinitaria de Dios? De un tiempo a esta parte, se ha hecho verdaderamente común hablar del Dios que sufre, del Dios que comparte nuestro sufrimiento, del sufrimiento entre Dios y Dios, del sufrimiento en Dios²³.

Con la vista puesta en nuestro tema, me gustaría anticipar mi objeción de principio al discurso sobre el Dios que sufre. Hay, a mi juicio, una pregunta que la esperanza de los cristianos todavía no secularizada en mera utopía no puede dar nunca por cerrada: el tan irresoluble como inexcusable problema de la teodicea, esto es, el cuestionamiento de la esperanza cristiana por la inescrutable historia de sufrimiento del mundo. Nunca he considerado que el discurso sobre el Dios que sufre o sobre el sufrimiento en Dios represente una vía adecuada para salir al paso del escándalo teológico que suscita el problema de la teodicea. Para mí, el *pathos* de la esperanza cristiana se halla siempre insertado en el sufrimiento en razón de Dios (*Leiden an Gott*). Con ello no intento recubrir las experiencias cotidianas de sufrimiento con una experiencia religiosa de sufrimiento adicional, ni pretendo añadir a la historia profana de sufrimiento una historia mística de sufrimiento, sino reunir en esta figura negativa de la esperanza que es el sufrimiento en razón de Dios todas nuestras contradictorias experiencias de sufrimiento, salvándolas así del abismo de la desesperación o el olvido. Si intentara superar la ignorancia que le impone el problema de la teodicea, la teología pasaría por alto una diferencia que todo lo determina, a saber, la diferencia escatológica entre nuestro discurso sobre Dios (siempre antropomorfo) y Dios mismo. Para mantener abierta esta diferencia sólo conozco el «pobre» lenguaje teológico de la añoranza, la curiosidad y el clamor: el lenguaje del sufrimiento en razón de Dios²⁴.

Mientras que el discurso sobre el Dios que sufre siempre busca una respuesta tranquilizadora más de las que serían necesarias, al lenguaje del sufrimiento en razón de Dios siempre le sobra una pregunta inquietante. Sin duda, esta pregunta de más puede ser acallada al modo propio de la amnesia cultural hoy generalizada, para luego celebrar la capacidad de olvido como un triunfo tardío de la autoafirmación humana; pero también cabe entender –tal como se ha hecho a lo largo de milenios– esta pregunta inquietante que parece estar de sobra como distintivo de la fe, transformándola en la oración y la liturgia y extrayendo de ella orientación y energía para la aventura de la *compassio*²⁵. Es desde este trasfondo desde donde me gustaría cuestionar el discurso sobre el Dios que sufre, tan en boga en la teología actual.

22. Véase el «excursus» al §11.

23. Cf. asimismo la sección «“Der leidende Gott” – eine Kompensationsfigur?», en *Theodizee*, pp. 182s.

24. Cf. *infra* §5.

25. Cf. *infra* §11 [N. del Traductor: Véase también allí, en concreto al comienzo de la sección 4, la justificación del uso del término latino *compassio*].

¿Es realmente del todo casual que la teología insista en hablar del Dios que sufre y comparte nuestro sufrimiento, precisamente en una época en que la estética y la estetización han asumido algo así como un papel clave en nuestra cultura intelectual? O, dicho de otro modo, ¿no asoma en el discurso del Dios que sufre una especie de estetización posmoderna del tema del sufrimiento²⁶?

En la actualidad, el discurso sobre el Dios que sufre se considera a menudo como un rechazo crítico del Dios todopoderoso. A la vista de las situaciones que en la creación claman al cielo, los teólogos no se atreven ya a seguir hablando de la omnipotencia divina. Pues si Dios fuera omnipotente, ¿de qué manera podría ser entendido, sino como un ídolo apático y un Moloch, esto es, un poder cruel que demanda sacrificios?

Sin embargo, quienes hablan del Dios que sufre y participa de nuestros sufrimientos suponen la existencia de una determinada forma de omnipotencia divina, a saber, la omnipotencia e inexpugnabilidad de su amor. Pues, si fuera posible que su amor fracasara en este sufrimiento, ya propio, ya compartido, ¿cómo podría Dios seguir siendo Dios?; ¿cómo sería algo distinto de la desesperanzadora duplicación del sufrimiento y el amor humanos? Que con la vista puesta en un Dios impotente que sufre y comparte el sufrimiento de sus creaturas, se deseche sin más el concepto de omnipotencia divina, al tiempo que se atribuye a Dios un sufrimiento que –en cuanto amor– en realidad no puede fracasar, no puede frustrarse: ¿no equivale eso a un fraude semántico? Tengo mis reparos con respecto a este enfoque teológico²⁷.

¿No hay en el discurso sobre el Dios que sufre demasiada reconciliación –especulativa y afín a la gnosis– con Dios a espaldas de la historia de sufrimiento de la humanidad? ¿No existe precisamente también para la teología el misterio negativo del sufrimiento humano que no se deja armonizar con ningún nombre? Así pues, ¿qué es lo que hace que

el discurso sobre el Dios que sufre no sea sólo una sublime duplicación del sufrimiento y la impotencia humanos, una minimización de la negatividad del sufrimiento humano? Y también a la inversa: ¿qué es lo que garantiza que el discurso sobre el Dios solidario, que sufre con nosotros, no se reduzca a ser una mera proyección y duplicación de experiencias humanas bajo la presión anónima del ideal de solidaridad dominante en la sociedad (igual que antes, en las sociedades feudales, Dios era representado como un rey y señor inaccesible)? ¿No se viola aquí, en ambos casos, la doctrina clásica de la analogía (que habla de una «maior dissimilitudo» entre Dios y el mundo)²⁸? ¿Qué es lo que impide que el discurso sobre el sufrimiento en Dios o sobre el sufrimiento entre Dios y Dios lleve a una eternización del sufrimiento? ¿No son aquí Dios y el ser humano víctimas de una universalización cuasi-mítica del sufrimiento que termina quebrando incluso la resistencia contra la injusticia? ¿No será, quizá, que en este discurso sobre el Dios que sufre hay demasiada influencia de Hegel, demasiada «inclusión superadora» (*Aufhebung*) de la negatividad del sufrimiento en el descifrado auto-movimiento del espíritu absoluto, esto es, demasiada interpretación reductora del sufrimiento a su concepto²⁹?

A mi juicio, el discurso sobre el Dios que sufre corre el peligro de restarle de antemano importancia teológica al sufrimiento humano. Si Dios sufre, entonces el sufrimiento –se dice– deja de ser una verdadera objeción contra Dios³⁰. Pero ¿no representa precisamente la experiencia inescrutable de sufrimiento un problema para el creyente, tal vez el problema, la pregunta decisiva que, a lo largo de los milenios, acompaña a la historia de las religiones y de la fe? ¿De qué otra manera pueden entenderse el lenguaje de crisis, sufrimiento y aflicción, el

28. Cf. *infra* la observación en torno a la «fórmula de la analogía» en §5 (nota 160).

29. Acertadamente observa K. Rahner: «El carácter definitivo de la historia de Dios no puede ser entendido de manera gnóstica o hegeliana ni en el sentido de algunas teologías actuales..., que en realidad no salvaguardan la inmutabilidad y la bendita libertad de toda amenaza que Dios disfruta en sí mismo al margen de la historia creatural, sino que desean sobrepujar una vez más la afirmación de que Dios mismo mantiene una verdadera historia con el mundo con la afirmación de que Dios vive una historia en su más íntima divinidad» (en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1983, p. 193, n. 3). Para la confusión del inevitablemente antropomorfo discurso sobre Dios con Dios mismo en que incurren las posiciones que K. Rahner critica en el lugar citado, cf. *infra* §5.

30. Así, por ejemplo, W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, p. 244 [trad. cast.: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1997].

26. En su euforia trinitaria, la teología contemporánea rinde probablemente tributo al ambiente de nuestro mundo actual, de tenor politeísta o –para decirlo con O. Marquard– polimítico, cuando de forma precipitada se distancia del monoteísmo bíblico; o sea, cuando, a la manera de la psicología profunda, intenta, por ejemplo, remontarse, más allá de este enfoque monoteísta, hasta una primigenia historia polimítica de la humanidad, o cuando, sirviéndose de motivos explícitamente trinitarios, pretende descifrarlo y describirlo como historia intradivina.

27. Al respecto, cf. mis observaciones en *Trotzdem hoffen*, pp. 52ss., así como en *Christentum*, pp. 33ss. y *Theodizee*, pp. 185-188 («Preisgabe des Schöpfersgottes»).

suspiro y el clamor de las grandes tradiciones bíblicas? De ahí mi formulación alternativa del sufrimiento como aquel «misterio negativo» que no podemos atribuir de buen grado a Dios, ni siquiera por amor a Él. El sufrimiento de quienes sufren no es algo grande y sublime. En su raíz, es todo lo contrario de un sufrimiento solidario; no es simplemente signo de amor, sino, en mucha mayor medida, un aterrador indicio de que ya no se puede amar. En el sufrimiento humano existe una tendencia a la muerte absoluta, al nihilismo; se trata del sufrimiento que conduce a la nada, a menos que sea sufrimiento en razón de Dios³¹. Quien quiere superar la ausencia de Dios, su lejanía, en la experiencia de sufrimiento, haciéndolo partícipe también a Él de dicho sufrimiento, ése no genera cercanía, sino que duplica el sufrimiento existente en el mundo³². ¡No existe ningún equivalente terreno para la cercanía de Dios, a la vista de las situaciones que en su creación claman al cielo!

Pero ¿no tiene la cristología algo que decir al respecto? No creo que ella obligue o legitime siquiera a la teología para hablar del Dios que sufre o del sufrimiento «en» Dios. Con Karl Rahner, me resisto a entender la conciencia filial del hombre Jesús de Nazaret respecto de su Padre celestial como equivalente, desde el punto de vista semántico, a las afirmaciones sobre el Hijo eternamente concebido en el seno de Dios³³.

Pero si prescinde del discurso sobre el Dios que sufre, ¿de qué manera puede la teología, dadas las situaciones que en la creación claman al cielo, mantener alejada del Dios creador la sospecha de apatía? ¿No afirma Juan de forma lapidaria que «Dios es amor»? ¿De qué otro modo se puede hacer justicia a esta frase bíblica si no es con el discurso sobre un Dios que sufre, de un Dios que sufre «con» su creación, desbaratada por el sufrimiento? Ciertamente, allí donde los atributos divinos son considerados primero en una situación intemporal de reposo, y sólo *a posteriori* confrontados con las injusticias que en el mundo claman al cielo —«el Dios omnipotente, tal como contempla desde lo alto

los sufrimientos de su creación»—, todo se ve enredado en nefastas contradicciones, todo conduce en último término al cinismo y la apatía. Aquí se pasa por alto que, en las tradiciones bíblicas, todos los predicados de Dios —desde la autodefinición de Dios en el relato del Éxodo hasta el dicho joánico de que «Dios es amor»— son portadores de un índice de promesa que legitima y apremia a la teología a hablar de la creación y del poder creador de Dios en forma de teología negativa. («Seré para vosotros el que seré», «me mostraré a vosotros como Amor»).

La teología sensible a la teodicea no se evade con ello a una escatología vacía que transcurre en un tiempo ilimitado. No rinde tributo a una abstracta oposición entre escatología y ontología. Se limita a dar por sentado que todas las afirmaciones bíblicas referidas al ser son portadoras de un índice temporal. Se afana, ante todo, para que el habitual discurso teológico sobre la salvación «ya» acontecida y la salvación «todavía no» consumada no sea entendido en un sentido aditivo, sino de tal forma que el «ya» y el «todavía no» estén entrelazados: así pues, una doctrina de la salvación de impronta escatológica, fe en forma de esperanza, la cual precisamente en Pablo adquiere gran peso. No es en los presocráticos, sino en los paisajes escatológicos de teodicea de la Biblia, donde habría que seguirle la pista a la memorable pregunta por «(el) ser y (el) tiempo» y por la temporalización de la metafísica. Por si acaso alguien sospechara que detrás del programa de la temporalización (e historización del *a priori* trascendental) se esconde el antiguo problema de la unidad y diferencia de metafísica e historia, de teología filosófica y teología revelada, permítaseme subrayar que en esta demanda de una temporalización de la metafísica se hace valer la pretensión fundamental de que, desde el punto de vista de la memoria histórica entendida como memoria del sufrimiento, la metafísica ha de ser reformulada en forma de metafísica negativa³⁴. Entonces se podrá dar asimismo información más fidedigna sobre la «cercanía» y la «lejanía» de Dios, sobre su trascendencia y su «inhabitación», sobre el «ya» y el «todavía no» de su presencia salvadora³⁵. Pero, aunque todos los enunciados teológicos relativos al ser son portadores, como ya ha quedado dicho, de un índice temporal, difícilmente habrá algo en la teología menos desarrollado que una comprensión auténtica —esto es, no tomada en préstamo de cualquier otro saber— del tiempo³⁶. De una «escatología

31. Para la comprensión de la historia de la pasión de Jesús como expresión de este «sufrimiento a causa de Dios», cf. *Zeit der Orden?*, así como *infra* §5 y §11.

32. Si Dios se comunica como sufriente a quienes sufren, descargándolos así —merced a su cercanía— del enojoso problema de la teodicea, existe el peligro de que se pierda de nuevo el vínculo bíblico entre teodicea y apocalíptica, entre Dios y tiempo. Persiste la sospecha de que el discurso sobre el «Dios que sufre», en la medida en que se convierte en un argumento, resta intensidad al drama histórico del lenguaje bíblico de la promesa.

33. Cf. K. RAHNER, «Jesus Christus – Sinn des Lebens», en *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1982, pp. 206ss.

34. Cf. *Zum Begriff*, «excursus» al §8.

35. Al respecto, cf. *infra* las consideraciones del §5 sobre la dialéctica de la cercanía del Inaccesible en el lenguaje de la oración.

36. Por lo que respecta a la comprensión del tiempo en la teología, todavía podría

presente» en una teología que se guía por la teodicea, del estar-ahí de Dios en el «clamor», nos ocuparemos explícita y detalladamente en el §5, que debe ser leído en el contexto de las reflexiones de este §1.

5. La mística del sufrimiento en razón de Dios

Para concluir, me gustaría esbozar todavía cómo entiendo la experiencia de Dios y el discurso sobre Dios no inmunizados ante la teodicea. Me permito recordar una vez más la «pobreza de espíritu», la primera bienaventuranza de Jesús. Esta «pobreza» es el fundamento de toda experiencia bíblica de Dios. Es también ella la que discrimina la mística de inspiración bíblica del mito, el cual, por su parte, sólo conoce respuestas, pero no preguntas inquietantes. Aquí me gustaría caracterizarla, de manera tentativa, como «mística del sufrimiento en razón de Dios». La encontramos precisamente también –y sobre todo– en las tradiciones oracionales de Israel: en los salmos, en Job, en las *Lamentaciones* y, de manera muy especial, en numerosos pasajes de los libros proféticos. Este mismo lenguaje oracional es un lenguaje de sufrimiento y crisis, un lenguaje que nace del hecho de verse hostigado y en máximo peligro, un lenguaje de queja y acusación, un lenguaje del grito.

tener validez la observación de K. Rahner: «[La teología] presupone como evidente una comprensión vulgar del tiempo; y cuando reflexiona al respecto de forma más precisa, se sirve de una comprensión griega del tiempo orientada en esencia al modelo de la *kinesis*, esto es, en último término, al movimiento local» («Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff», en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, 302-322, aquí 305). Hablar de un índice temporal presente en todos los enunciados salvíficos no equivale en modo alguno a una tendencia al aplazamiento o a la dilación: cf. *infra* §§ 7-10. Sería mucho más apropiado preguntarse lo siguiente: ¿cómo debe ser pensado el tiempo en general para que sea posible desarrollar en él una responsabilidad ante los que sufren, ante las víctimas, que interrumpa el conjuro de la amnesia cultural? Con ello se reconocería como inadecuada toda formulación intemporal de la relación entre inmanencia y trascendencia, a la vez que se ahuyentaría la sospecha de relativización o aplazamiento del presente que resuena en el reproche de la dilación. ¿No es necesario haber sometido ya de antemano la percepción imaginativa del mundo en el horizonte del tiempo limitado, tal como está documentada en las tradiciones bíblicas, a un esquema «naturaleza-sobrenaturaleza» de carácter espacial, para poder malinterpretar la idea «escatológica» de la «auto-justificación» de Dios como una respuesta «sobrenatural» sin más, situada «más allá del mundo y su historia»? Al respecto, cf. *Theodizee* (sección «Die Theodizee im Streit zwischen „Gott und Zeit“»), pp. 183ss.

El lenguaje de esta mística divina no es, ante todo, una respuesta consoladora ante el sufrimiento experimentado, sino más bien una apasionada pregunta en busca de explicación que brota del sufrimiento, una pregunta dirigida a Dios, llena de tensa esperanza.

En esta tradición se encuadra asimismo un rasgo fundamental de la mística de Jesús. La cual es, de modo singular, una mística del sufrimiento en razón de Dios. El grito de Jesús en la cruz en el grito de quien, sin haber sido nunca infiel a Dios, se ve abandonado por Él. A mi juicio, esto remite inexorablemente a la mística divina de Jesús, quien no rehúye la divinidad de Dios. En la cruz, aun sintiéndose abandonado por Dios, dice «sí» a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos, por muy ardientes que sean éstos; dice «sí» a un Dios que es más –y distinto– que respuesta a nuestras preguntas, por muy duras y apasionadas que sean éstas, como las de Job o, al fin y al cabo, las del propio Jesús. Dios no se acomoda. ¡El Dios que se adapta incondicionalmente a nosotros no existe! A un Dios así ya lo tachó de «ídolo» la ilustración bíblica. Por consiguiente, en caso de que se pueda contar con Dios, siempre habrá que hacerlo con un Dios que no se amolda³⁷.

Pero ¿tiene todavía algo de consoladora esta mística del Dios que no se amolda? Por otra parte, ¿no es eso precisamente lo que quiere ser el Dios bíblico: consuelo para los desmoronados por el sufrimiento, sosiego para los azorados por la angustia existencial? Lo decisivo aquí es no malinterpretar las promesas bíblicas de consolación. Nuestra secularizada Modernidad no ha podido satisfacer ni acallar el anhelo de consuelo. En consecuencia, hoy se ofrecen –de manera posmoderna, por así decirlo– mitos y cuentos como potenciales elementos de consuelo. Y la sensibilidad para ellos está profundamente arraigada en el mundo cristiano. Aquí se puede ver hasta qué punto nos hemos dejado a nosotros mismos y a otros en la duda acerca del sentido bíblico del consuelo.

Pero ¿qué significa que, apelando a las tradiciones bíblicas, Dios sea reivindicado como consolador? Ser consolado, ¿significa hacerse consciente de sí mismo sin ningún tipo de miedo, vivir en armonía consigo mismo? ¿No declaró Jesús bienaventuradas a personas a las que nosotros tendríamos más bien por carentes de todo consuelo: los pobres de espíritu, los afligidos, los que tienen hambre y sed de justicia...? ¿No es habitual, por ejemplo, la idea de que la aflicción constituye, en realidad,

37. Cf. mi artículo «Der unpassende Gott», en *Gottesrede*, pp. 91-94.

un desgraciado accidente de la esperanza? Lo renuente, la resistencia al olvido, el poder de la añoranza...: todo eso no suele ser apreciado.

¿Estaba Israel contento con su Dios? ¿Estaba Jesús contento con su Padre? ¿Hace feliz la religión? ¿Hace «maduro»? ¿Otorga identidad? ¿Proporciona hogar espiritual, seguridad, paz con uno mismo? ¿Apacigua la angustia? ¿Da respuesta a las preguntas? ¿Satisface los deseos, al menos los más ardientes? Lo dudo.

¿Para qué sirve, entonces, la religión, para qué sus oraciones? Pedir Dios a Dios: tal es, a fin de cuentas, la información que Jesús da a sus discípulos acerca de la oración (cf. Lc 11,1-13, esp. v. 13)³⁸. Jesús, para ser exactos, no ha prometido ningún otro tipo de consuelo. En cualquier caso, el consuelo bíblico no nos transporta a un reino mítico de armonía exenta de tensión y perfecta reconciliación con nosotros mismos. El Evangelio no es ningún catalizador que ayude a la persona a encontrarse a sí misma. En este punto se han equivocado también todos los críticos de la religión, desde Feuerbach hasta Freud. La «pobreza de espíritu», raíz de todo consuelo, nunca se da al margen de la inquietud mística de la pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación, ni siquiera en el cristianismo. También la mística cristiana pide ser entendida como una mística del sufrimiento en razón de Dios. Y ello, no con el fin de añadir a nuestra experiencia cotidiana de sufrimiento una experiencia mística de sufrimiento, sino para evitar que dicha experiencia de sufrimiento derive en la desesperación, para no permitir que caiga en el olvido.

Ahora bien, a mí, por razones biográficas³⁹, el problema de la teodicea se me planteó primero a raíz del sufrimiento ajeno, del sufrimiento de otras personas; de ahí que me estuviera vedada la forma abordar este problema que K. Rahner propone en un breve pero singularmente sugerente texto, titulado *Warum lässt Gott uns leiden?* («¿Por qué permite Dios que suframos?»). Tampoco Rahner responde «teológicamente» a esta pregunta. Él ve en esta imposibilidad de respuesta la irrupción del misterio de Dios en la vida del ser humano. Y su propuesta es que, ante esta pregunta, uno debe exponerse a la incomprendibilidad del propio Dios, abandonándose a ella lleno de confianza. A mí sólo me resulta posible abordar el problema de la teodicea de esta manera cuando se trata de mi propio sufrimiento. Pero ¿cómo aceptar

la propuesta de Rahner cuando lo que deseo es formular el problema de la teodicea pensando en el sufrimiento ajeno? ¿Se puede dejar también, sin más, esta experiencia del sufrimiento ajeno al criterio de la incomprendibilidad de Dios? ¿No tendría más bien que «levantarme» para llevar a cabo la praxis solidaria de la compasión? Quien dice «Dios» —en el sentido de Jesús— cuenta con que sus certezas religiosas se verán quebradas por la desgracia de los otros. El sufrimiento ajeno se convierte en una provocación de carácter religioso. Obliga a la praxis de la compasión y perturba la piedad con una apasionada pregunta aclaratoria dirigida a Dios, que, como subrayó R. Guardini a la vista de la muerte, «a él no le había podido responder ningún libro, ni siquiera la Escritura, ni ningún dogma, ni ningún magisterio, ni ninguna “teodicea” ni teología, ni siquiera la propia: ¿por qué, Dios mío, el terrible rodeo hacia la salvación?, ¿por qué el sufrimiento de los inocentes?, ¿por qué la culpa?»⁴⁰.

El desasosiego místico ocasionado por este «primer» problema, por así decirlo, de la teodicea no puede ser suprimido del lenguaje de la teología. No brota del típico culto intelectual a la interrogación, que precisamente sería lo más ajeno a quienes sufren. En esa experiencia de Dios, sobre la que los cristianos tendrían que estar dejándose aleccionar de continuo, no tienen sitio las preguntas vagas y especulativas, sino las apasionadas preguntas en demanda de explicación. Y esto, sobre todo, porque en realidad la mística que Jesús vivió y enseñó, más que una mística de ojos cerrados, era una mística de ojos abiertos, comprometida en la percepción intensificada del sufrimiento ajeno⁴¹.

* * *

EXCURSUS:

EL SABER AÑORANTE: PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Allí donde la teología no quiere limitarse a representar en sus enunciados una religión posmoderna de la mágica transformación psicológico-estética de las almas; allí donde la religión no desea ser ofertada sólo

40. Así lo cuenta K. RAHNER en *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980, pp. 450-466, aquí 465.

41. Para más detalles sobre la mística de la compasión, cf. *infra* §11. La metáfora de la «mística de ojos abiertos» vengo utilizándola desde la década de mil novecientos ochenta, entre otras razones, para caracterizar lo específico de la mística bíblica del sufrimiento frente a las formas extremo-orientales de mística del sufrimiento.

38. Para esta explicación de la oración, cf. *infra*, en especial la sección «La crisis de Dios como una crisis de lenguaje» del §3 y, sobre todo, el §5.

39. Cf. *Zum Begriff*, §12; y, en este volumen, §5,1.

como compensación por una trascendencia perdida, sino que más bien sigue insistiendo en hablar de Dios en la forma que le dicta la tradición bíblica, allí se ve siempre abocada a una situación precaria desde el punto de vista de la gnoseología y la epistemología. En esta situación, he intentado llamar la atención sobre la categoría de «saber añorante», el cual, en cuanto forma de conocimiento, se apoya en un concepto de razón que, debido a su índole anamnética, no escapa a la dialéctica de memoria y olvido⁴². A mi juicio, este saber añorante se alimenta de ese pavor del que se habló al principio, del espanto de que, por lo general, el discurso cristiano sobre Dios considere y escuche tan poco la *memoria passionis*; ni una pizca de irreconciliabilidad, ni una sola experiencia de no-identidad en la que el resuelto discurso sobre Dios se transforme de repente en un discurso que pregunta por el Dios al que se echa en falta, pidiendo explicaciones por tal ausencia. Ciertamente, tal «teología negativa» no se compadece con el extendido posmodernismo de nuestros corazones, ni con su tendencia a la afirmación directa y su estrategia de provincialización y arbitraria dispersión de los problemas del mundo. Pero sin tal espanto, sin el dolor que suscitan las contradicciones de la creación, no se puede entender el impulso fundamental de la teología que aquí se presenta. Es una teología impregnada de una especial sensibilidad para la teodicea.

Igual que existen dos clases de ilustración –por una parte, la ilustración marcada por la filosofía (griega), ya en versión continental-europea, ya en versión anglosajón-transatlántica⁴³; por otra, la ilustración reflexivamente interpretada de las tradiciones bíblicas–, así también hay, lo cual es más importante, dos tipos distintos de teodicea: por un lado, la pregunta estrictamente filosófica por la justificación de Dios a la vista del mal y la maldad que afligen el mundo, que desde Epicuro a Kant (y su «liquidación» de este problema⁴⁴) era costumbre esbozar; por otro, una forma característicamente bíblica del problema de la teodicea, presente sobre todo en las tradiciones profético-apocalípticas (de

ambos testamentos), que introduce el dramatismo de este problema en la situación de los creyentes, oponiéndose así al intento de ofrecer una solución mítica o meramente teológico-especulativa. Para dichas tradiciones, la remembranza de Dios se aguza ante las contradicciones de las historias humanas de pasión⁴⁵.

Este vínculo vital-dramático presupone, sin embargo, que el problema de la teodicea no puede ser «solucionado» con ayuda de un arcaico vínculo de acción-recompensa. Es cierto que tal intento de respuesta se da también en las tradiciones bíblicas: en el libro del Éxodo, por ejemplo, se describen en detalle las «plagas egipcias» y se menciona incluso una «justificación» de estos dolorosos reveses sufridos por Egipto, a saber, son entendidos como acciones divinas de castigo contra el endurecido corazón del faraón, que quiere impedir el éxodo liberador de Israel. La desgracia y el sufrimiento se consideran aquí castigo por una conducta pecaminosa y contraria a Dios. Es éste un motivo de respuesta a la «teodicea» que se repite una y otra vez, incluso en el presente⁴⁶. Ahora bien, ya en las propias tradiciones bíblicas existe un relato alternativo a esta «teodicea»: la teodicea de Job, la cual evidencia (encontrando para ello, en los pasajes narrativos pertinentes del libro de Job, incluso el aplauso divino) que los sufrimientos que se ceban con Job, con su desgracia, no tienen nada que ver con un supuesto pecado, con el hipotético fracaso de Job ante Dios. ¡Quien sufre aquí es un justo, un inocente! Esta teodicea rompe el vínculo causal entre sufrimiento y pecado.

En las tradiciones bíblicas de teodicea, Dios aparece desde el principio en el horizonte del problema del sufrimiento. Su nombre incluye una promesa de justicia no sólo para los vivos, sino para los muertos. Tal justicia posee y acredita su especial inteligibilidad resistiéndose a la falta de sentido de las historias de sufrimiento padecidas, en lo cual se manifiesta su rostro «propicio a los seres humanos». Pero si el problema de Dios surge con implacable agudeza justamente allí donde se demanda una justicia indivisible, inquebrantable y estrictamente univer-

42. Cf. *infra* las consideraciones de fondo que expongo en §14. De cara a la clarificación del saber añorante de la razón anamnética frente a las críticas recibidas desde la filosofía (R. Langthaler y J. Habermas, entre otros), son importantes las secciones pertinentes de §5, en especial la sección 2, dedicada a la explicación del clamor.

43. Para la diferencia entre ellas, cf. *Zum Begriff*, §10.

44. Para el «fracaso de todos los intentos de teodicea» dictaminado por Kant, cf. asimismo K. APPEL, *Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant*, Frankfurt a.M. 2003.

45. Por lo demás, en la actualidad, cualquier teología cristiana que vea el problema de la teodicea superado (*aufgehoben*) en la fe o transferido a Dios debe plantearse al menos el desafío de cómo podría distinguir la «relación con Dios» cristiana de, por ejemplo, la «fe en el destino» de las tradiciones islámicas. Al respecto, cf. el reciente trabajo de N. KERMANI, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

46. Al respecto, cf. la convincente crítica planteada por K. RAHNER en el artículo citado *supra* en §1, nota 18 («Warum lässt Gott uns leiden?»).

sal, entonces ya de principio resulta imposible separar el problema de Dios y el problema del sufrimiento en la manera en que, por regla general, se presupone en el típico planteamiento moderno de la pregunta por la posible compatibilidad o incompatibilidad entre Dios y el sufrimiento. El mero hecho de que el intento de reconciliar teóricamente los enunciados sobre la omnipotencia, la omnisciencia y la bondad divinas con la existencia fáctica de historias de sufrimiento pueda provocar una contrafigura atea muestra ya que la manera de tratar el problema de la teodicea obliga a desarrollar un discurso fundamental sobre el concepto de razón. Pues una razón que, en nombre de su razonabilidad, se libera de antemano de la responsabilidad por el sufrimiento (ajeno) y «naturaliza» el tema del sufrimiento desde una actitud teórica, sustrayéndose así a la provocación que supone la negatividad de dicho problema, allana forzosamente el camino a un ateísmo de carácter argumentativo⁴⁷.

La memoria bíblica del sufrimiento no recibe dignidad teológica sólo *a posteriori*. En ella se manifiesta el interés por Dios en su opción estrictamente universal de justicia, como expresión y «resistente» afirmación suya en la realidad que puede ser experimentada. En la pregunta por la «justificación» de Dios a la vista de la historia del sufrimiento del mundo –esa pregunta que hoy suele considerarse obsoleta o que, en todo caso, se plantea en la forma secularizada de una antropodicea, siendo entonces acallada con todo tipo de estrategias justificadoras–, cobra expresión la afirmación teológica de la indestructible dignidad de todos los seres humanos. Así entendido, el problema de la teodicea pone ineludiblemente a la teología ante la autoridad de los que sufren⁴⁸. De este modo se hace patente que el irresoluble problema de la teodicea, en la medida en que se trata de una pregunta dirigida a Dios

en demanda de explicación, en modo alguno traslada con intención exculpadora el problema de la justicia a Dios. No exime de la percepción participada del sufrimiento ajeno, sino que hace de ésta –en cuanto compasión– el centro de la praxis cristiana⁴⁹.

Ciertamente, no me gustaría ahorrar a la disputa pública en torno a Dios y al mundo la perspectiva de la teodicea con su visión de una justicia universal, justicia que, desde la *memoria passionis* bíblica, podría ser abordada de manera distinta y, a mi juicio, «más radical» de cómo lo hace, por ejemplo, el marxismo. Pues este *pathos* de la justicia obliga a abandonar arraigados estereotipos de amigos y enemigos e incluso pregunta por la justicia para con quienes hasta ahora eran enemigos. Y también por la justicia para los sufrimientos inmerecidos e injustos del pasado, a los que ninguna lucha de los vivos, por apasionada que sea, puede afectar reconciliadoramente⁵⁰. Sin embargo, esta gesticulación pública con el problema de la teodicea y el *pathos* de justicia connatural a él exigía y exige un alto precio: se convierte con facilidad en el hazmerreír de todos los pragmáticos –y, en realidad, también de todos los utópicos– en asuntos políticos (tanto dentro como fuera del cristianismo).

Este pensamiento sensible a la teodicea, que no quiere saber nada de confianza alguna en el ser que venga envuelta en el olvido del sufrimiento y en sueños míticos, tendría que ser incorporado a la racionalidad de la teología. A semejanza de la prohibición veterotestamentaria de imágenes, apunta a una cultura de la añoranza y debería convertirse en realidad en el *organon* de una teología que, en cuanto teodicea, intentara confrontar nuestra más avanzada conciencia con la queja y la demanda por lo acontecido, algo que dicha conciencia olvida de manera sistemática. Para este tipo de pensamiento, el saber se enraíza en una forma de añoranza sin la cual no sólo la fe, sino también el ser humano, terminaría por atrofiarse en su conocimiento de la libertad y su sentido de la justicia. A mi modo de ver, la teología sólo puede lograr la universalidad que reivindica y busca en su trabajo de reflexión, si hace profesión de este saber añorante y sus formas de expresión.

47. Para un tratamiento más detallado de este punto de vista de teoría de la razón (*vernunfttheoretisch*), cf. *infra* §§ 14 y 16.

48. La teología sensible a la teodicea mantiene una reserva frente a la objetivación de sus contenidos. Pues cualquier teología que lograra una plena objetivación estaría expuesta a la sospecha de haber perdido de vista sus contenidos específicos. Con independencia de lo que en tal caso haya que decirle a la filosofía, por lo que respecta a la teología debe ser considerado reprochable que se hable tan poco de la historia de sufrimiento de los seres humanos, la cual interrumpe sin cesar su lenguaje. En cualquier caso, la «objetividad» de su discurso sobre Dios no se puede alcanzar dando la espalda a las experiencias humanas de sufrimiento. Cf. mi artículo «Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie», en [W. Oelmüller (ed.)] *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, ed. especial revisada y abreviada, München 1994, pp. 157-159.

49. Como se discute con detalle *infra* en §11.

50. Para la relación existente entre el problema de la teodicea y el problema de la justicia, cf. mi contribución «„Suchet zuerst...“. Ein Brief über Annäherungen an die Gerechtigkeit», en [U. Eigenmann, O. Noti, S. Spengler y B. Walpen (eds.)] *„Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“* (FS Kuno Füssel), Luzern 2001, pp. 13-15.

Bajo el epígrafe «sensibilidad para la teodicea» se alude a un voluminoso depósito de recuerdos de la historia de la fe al que no cabe renunciar. Al fin y al cabo, ahí se esconde una pregunta que afecta a la raíz de todo lenguaje teológico. Cuanto más añejo se hace, tanto «más afirmativo» parece tornarse el cristianismo, tanta menor tolerancia parece tener para con la teología negativa y tanto «más cerrada» es la actitud con la que intenta que no le afecten las contrariedades de la creación. La sensibilidad para la desgracia ajena se atrofia, la firmeza de la fe se transforma bajo cuerda en resistencia a la estupefacción. Quien todavía tiene preguntas, preguntas dirigidas a Dios en demanda de explicación, se ve expuesto a la sospecha de no estar sino alentando la duda o propagando un culto a la negatividad. En tal actitud se refleja, en mi opinión, una forma de fundamentalismo específicamente cristiana. Esta clase de fundamentalismo es un síntoma del envejecimiento de quien no se atreve a mirar realmente cara a cara los rasgos negativos del mundo. Es evidente que ahí se ha perdido la «primera mirada de Jesús»⁵¹.

También en la teología existe hoy el riesgo de una excesiva tendencia a la afirmación. A ello intento hacer frente con una cierta unilateralidad. La protesta correctiva depende también, seguramente, de diferentes biografías de fe o trasfondos vitales del discurso sobre Dios. Pero ¿es en verdad tan negativo y tan parco en información el lenguaje sensible a la teodicea que de ahí brota? ¿Sabe demasiado poco? ¿No será, más bien, que esta añoranza aspira asimismo –pero a su manera– a la «positividad», a la misericordia, al amor⁵²? Y cuando se habla, como hago yo, de dos tipos distintos de discurso sobre Dios, a saber, el «conciliador» y el «de crisis», ¿no habría que tener en cuenta las inspiraciones y los correctivos mutuos dentro de la única comunidad docente y discente que es la «Iglesia»? Pues cada uno de ellos, al poner en relación de manera libre y cernida por la experiencia el mundo de la fe con el mundo de la vida, cree «de manera distinta», por no decir que ineludiblemente cree algo distinto.

51. Para esta caracterización, cf. *infra* la sección 3 de §11 («La “primera mirada” de Jesús: una responsabilidad por el mundo sensible al sufrimiento»).

52. «A su manera»: este saber añorante reclama «positividad» a la manera de la «dialéctica negativa». En este sentido, y aunque ellos se sitúen en la orilla de enfrente, me siento cercano a Th.W. Adorno y también a W. Benjamín. Para el pensamiento de la no-identidad de ambos, véase, en relación con Th.W. Adorno, J.A. ZAMORA, *Krise – Kritik – Erinnerung*, Münster 1995; y en relación con W. Benjamin, O. JOHN, «Fortschrittskritik und Erinnerung», en [E. Arens, O. John y P. Rottländer] *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*, Düsseldorf 1991, pp. 13-80.

El tipo de discurso teológico «de crisis» –cuya expresión religiosa y espiritual, a diferencia de lo que ocurre con el tipo «conciliador», no se sirve fundamentalmente de categorías de confianza, disposición al asentimiento y gozosa aceptación de la vida, sino de categorías de la vida amenazada– se rige de manera especial por las tradiciones bíblicas del problema de la teodicea, con su comprensión apocalíptica del tiempo. Religiosa y espiritualmente, se manifiesta sobre todo en la angustia, el lamento, la aflicción y el clamor de las entrañas; conoce a Dios en el horizonte del peligro. A la vista de las dolorosas contradicciones, este tipo de discurso sobre Dios entiende la esperanza como una expectativa que sigue estando atravesada por una tensión temporal, porque, al fin y al cabo, quiere creer en Dios, no en la propia fe en Dios. Y este horizonte de añoranza hay que conservarlo a toda costa en el discurso, actualmente tan controvertido, sobre la «omnipotencia divina»: la omnipotencia de Dios como el poder que no deja en paz ni siquiera al pasado, que también dirige su interés por la justicia a los sufrimientos pasados. Todo apunta a que, por lo que respecta a Dios, todavía acontece y tiene que acontecer algo, que aún hay algo pendiente y que, por consiguiente, debería ser la curiosidad por Dios –y no, por ejemplo, la resignación– la que diera el tono, estructurándolo, a cualquier discurso sobre Él. Lo cual forma parte del riesgo de esa teología negativa que, en vez de querer solucionar más o menos el problema de la teodicea, lo hace presente una y otra vez en cuanto pregunta inolvidable e intenta encausarlo con el fin de contrarrestar una «normalidad» guiada por el olvido, así como el resignado *pathos* de justicia que la acompaña.

¿No existen precisamente hoy muchas personas que viven tales experiencias de añoranza y las expresan en este o aquel lenguaje, o tal vez en gestos no verbales? También –y sobre todo– para ellas habría que hacer teología: para personas cuyas imágenes de esperanza no están incólumes o hace ya mucho tiempo que se les quebraron. Estas preguntas no deberían ser tratadas apologéticamente de pasada o en los prolegómenos de la «verdadera» teología, sino en y desde el centro de su discurso sobre Dios⁵³.

53. Para la pregunta por la «añoranza de Dios» de la teología y por el saber añorante de una concepción de la razón guiada por el recuerdo, cf. *infra* §14.

§2. «Después de Auschwitz»

En los límites de la Modernidad, el cristianismo no sólo se enfrenta al reto de cómo formular y sostener la pretensión de verdad de su discurso sobre Dios a la vista tanto del pluralismo contemporáneo de religiones y visiones del mundo como del ateísmo metodológico del mundo de la ciencia; también ha de hacer frente a la pregunta de si ha tomado nota de la historia de las catástrofes de nuestra época y del *shock* de contingencia (*Kontingenzschock*) a ella asociado, que le impide hablar de Dios sirviéndose exclusivamente de una terminología abstracta y ajena al sufrimiento, que le impide hablar de Dios, por así decirlo, por encima y al margen de la historia concreta de sufrimiento de los seres humanos⁵⁴. En las consideraciones que luego seguirán acerca de la estructura profunda de la especie humana y la amnesia cultural hoy imperante⁵⁵, aclararé que la fórmula «después de Auschwitz» no debe ser malinterpretada como minimización o desatención de otras experiencias de sufrimientos y catástrofes de la humanidad. A fin de cuentas, la fórmula «después de Auschwitz» aspira a sensibilizar al conjunto de la teología para las historias de sufrimiento, así como a enfocar con precisión la mirada de teodicea del cristianismo a la situación de nuestro mundo.

54. En mi artículo «Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne» [*StZ* 125 (2000), pp. 147-159], reivindico que el *shock* de contingencia histórico-concreto al que se da el nombre de «Auschwitz» debe ocupar el centro de la teología sistemática y extraigo unas primeras consecuencias de cara a una teología sensibilizada ante el sufrimiento. No es la «historicidad» existencial, sino la «historia», la que obliga a respetar el rango intelectual de la memoria y la narración en la teología sistemática. Consiguientemente, §2.1 se ocupa de la pregunta por la «singularidad» y la «contingencia» en cuanto categorías del pensamiento histórico.

55. Por ejemplo, en §3, §4 y §16. Lo que constituye la singularidad de Auschwitz se expresa en primer lugar en la prohibición humana de «comparar» o «querer comparar». Al considerar las cosas de este modo, no se plantea en absoluto la pregunta de si con ello no quedan eclipsados otros sufrimientos. Evidentemente, es importante que esta inconmensurabilidad sea percibida y ejercida en el correspondiente contexto histórico. A mi juicio, en ningún otro acontecimiento del siglo XX se manifiesta de forma tan clara e irrefutable la prohibición estricta de comparar y volver a neutralizar las catástrofes con ayuda de comparaciones como en aquel que designamos con la palabra «Auschwitz».

I. «Auschwitz»: ¿un signo de los tiempos?

Desde el último concilio, en la Iglesia católica se habla mucho de los llamados «signos de los tiempos», que han de ser reconocidos a la luz de la fe y «trabajados» con la fuerza de la esperanza. Pero ¿cuáles son estos signos de los tiempos? ¿Qué rostro presenta el siglo pasado? ¿Qué recordarán de él las personas del siglo XXI, si es que recuerdan algo? ¿Qué marcas de los tiempos, qué signos de los tiempos? Merecería la pena realizar una encuesta al respecto. ¿Estaría «Auschwitz» entre las respuestas? Lo dudo. ¿Hacen alguna referencia a Auschwitz las declaraciones eclesiológicas acerca de tales signos de los tiempos? Que yo sepa, no. Mis reflexiones, sin embargo, consideran que Auschwitz es uno de esos signos de los tiempos –extemporáneo, al parecer–, y de él vamos a hablar aquí, con el fin de que no pueda aplicarse a la vida eclesial de los cristianos lo que E. Wiesel –no a modo de denuncia, sino más bien con un asomo de tristeza– formula de la siguiente manera: «Ayer se decía: “¿Auschwitz? Nunca lo he oído”; hoy, en cambio, se dice: “¿Auschwitz? ¡Sí, ya lo sé!”»⁵⁶. ¿De verdad sabemos? ¿Sabemos lo que ocurrió con Auschwitz, lo que nos ocurrió a nosotros, a nuestro espíritu del cristianismo y a nuestro discurso, con frecuencia tan dúctil, sobre Dios y el mundo? Al propio E. Wiesel se debe otra frase, escandalosa para los oídos cristianos: «El cristiano reflexivo sabe que en Auschwitz no murió el pueblo judío, sino el cristianismo»⁵⁷. Sólo podremos soportar esta frase si tomamos en serio las experiencias de las que brota.

¿Qué significa percibir y caracterizar nuestra situación como una situación que se da «después de Auschwitz»?

En las décadas de mil novecientos cincuenta y sesenta, por muchos escritorios y muchos medios de comunicación, sobre todo de la República Federal alemana, pero también de otras partes, circuló una máxima de Th. W. Adorno, según la cual «después de Auschwitz» ya no era posible hacer poesía. ¿Quién se atreve a citar todavía hoy esta máxima sin ironía o sin acompañarla de todo tipo de contorsiones interpretativas? ¿Acaso no ha sido desmentida hace ya tiempo por el transcurso de los acontecimientos? ¿No peca de radical? ¿No suenan estas palabras como las de alguien que, «después de Auschwitz», deseara prohibir a los

56. Citado según R. MCAFEE BROWN, *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit*, Freiburg i.B. 1990, p. 14.

57. *Ibid.*, p. 184.

pájaros el canto, a las flores el florecer, y al sol el alumbrar? Pero ¿qué es lo que diferencia al ser humano de los pájaros, las flores y el sol? ¿No es el espanto, ese horror ante la revelación de la inhumanidad del ser humano acontecida en Auschwitz, esa consternación que le deja sin habla, interrumpe su canto y eclipsa el sol a sus ojos? ¿Somos los seres humanos verdaderamente más altruistas cuando logramos olvidar tales atrocidades del ser humano contra sus semejantes?

Por lo que respecta a Auschwitz, difícilmente se puede ser demasiado radical, pero sí que resulta fácil ser demasiado ingenioso u «original». Por otra parte, y precisamente en cuanto teólogo cristiano, no deberían ocurrírsele a uno demasiadas cosas al respecto. A mí, al principio siempre se me sucedía lo mismo acerca de la Iglesia y la vida cristiana después de Auschwitz. Lo que quiero decir engancha con el recuerdo de una conversación sostenida en la década de mil novecientos sesenta. A la sazón, se celebraba en Münster una mesa redonda en la que participábamos el filósofo checo Milan Machovec, Karl Rahner y yo. Cuando el debate se acercaba ya a su término, Machovec recordó el ya citado apotegma de Adorno —«después de Auschwitz ya no es posible hacer poesía»— y me preguntó si los cristianos podíamos seguir rezando después de Auschwitz. Respondí lo mismo que respondería hoy: podemos rezar después de Auschwitz porque también en Auschwitz se rezaba: en el canto, en el clamor de los prisioneros judíos⁵⁸. Es cierto que no todas las víctimas fueron judías, pero no es menos cierto que todos los judíos se contaron entre las víctimas.

2. Auschwitz: un ultimátum

En mi biografía teológica, Auschwitz señala un horror situado más allá de toda teología conocida, un horror que hace que todo discurso descontextualizado sobre Dios parezca vacío y ciego. ¿Existe un Dios —me preguntaba— al que se pueda adorar dando la espalda a semejante catástrofe? ¿Y puede una teología digna de tal nombre seguir, impertur-

bable, hablando sin más de Dios y del ser humano después de lo ocurrido, como si a la vista de esa catástrofe no fuera necesario someter a examen crítico la supuesta inocencia de la palabra humana? Con tales preguntas no se trataba de convertir Auschwitz en un mito «negativo», volviendo a sustraer así la catástrofe a nuestra responsabilidad teológica e histórica. Mi interés se centraba, ante todo, en la inquietante pregunta: ¿por qué en la teología se presta tan poca —o ninguna— atención a esta catástrofe, como, por lo demás, a toda la historia de sufrimiento de los seres humanos? ¿Puede proceder aquí el discurso teológico con la misma actitud distanciada que adopta (quizá) el filosófico? ¿es legítimo que lo haga⁵⁹? Me inquietaba la llamativa apatía de la teología, su resistencia al asombro o, utilizando una terminología técnica, su falta de sensibilidad para la teodicea.

En la manera en que la teología se ocupaba —o, mejor, se desocupaba— de Auschwitz, poco a poco se me fue haciendo evidente la pronunciada apatía del idealismo teológico, así como su incapacidad para afrontar experiencias históricas, a pesar —o tal vez precisamente a causa— del discurso sobre la «historicidad» del ser humano. Pues esta «historicidad», en cuanto una especie de existencial formalizado, impedía que la «historia» accediera al centro de la teología⁶⁰. Una catástrofe como la de Auschwitz ¿no debería representar al menos una especie de ultimátum para un tratamiento teológico de la historia demasiado acomodaticio? ¿No debería ocupar la pregunta por el lugar y la importancia del horror, al menos después de ella, el centro de la racionalidad teológica? ¿No debería convencerse la teología, al menos tras semejante experiencia, de que tampoco ella puede curar con sus respuestas todas las heridas⁶¹? ¿De que le ha quedado definitivamente vedada la posibilidad de pensar la identidad del cristianismo —una vez más— desde una perspectiva metafísico-salvífica al modo de las ideas de Platón o —siguiendo el giro, tan en boga, de la historia a la psicología— tan sólo ya como un mito gnóstico de salvación ajeno a la historia? Es evidente que no existe ningún sentido de la historia que se pueda salvar de espaldas a Auschwitz, ninguna verdad de la historia que se pueda defender de espaldas a Auschwitz, ningún Dios al que se pue-

58. Véanse también las referencias a las que remito en mi texto: «Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz»: *Concilium* (D) 20 (1984), pp. 382-389, aquí 385 [trad. cast.: «Teología después de Auschwitz»: *Concilium* (E) 20 (1984), 209-222]. Para las consecuencias de este intento de respuesta, cf. las consideraciones que siguen en esta misma sección; y para la valoración crítica del mismo, cf. N. RECK, *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, München 1998.

59. Cf. el «excursus» al §1.

60. Cf. mi texto «Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie», en *Zum Begriff*, §7.

61. La estrategia teológica de resolución de problemas no opera, sin más, con el esquema pregunta-respuesta: cf. *infra* mis consideraciones en §14.

da adorar de espaldas a Auschwitz... En cuanto catástrofe teológico-política, Auschwitz no deja indemne ni al cristianismo y su teología, ni a la sociedad y su política⁶².

Los cristianos ya nunca podremos actuar como si Auschwitz no hubiera tenido lugar; pero superarlo es algo que, bien considerado, no seremos capaces de hacer solos, sino sólo conjuntamente con las víctimas de Auschwitz. Tal es, a mi juicio, el precio que hay que pagar por la continuidad del cristianismo más allá de Auschwitz. No vale decir: al fin y al cabo, para nosotros, los cristianos, hay otras experiencias de Dios distintas de Auschwitz. ¡Cierto! Pero si para nosotros no hay Dios en Auschwitz, ¿cómo va a haberlo en otros lugares, en otras situaciones? Tampoco vale decir que tal interpretación contraviene la esencia de la doctrina eclesial según la cual a los cristianos les ha sido garantizada irrevocablemente en Jesucristo la cercanía de Dios. En cualquier caso, permanece abierta la pregunta de a qué cristianismo se dirige esta promesa. ¿A un cristianismo que perfila su identidad por contraposición al judaísmo y que pertenece a las raíces históricas de Auschwitz, o precisamente a un cristianismo que sólo a la vista de esta historia judía de sufrimiento puede tomar conciencia de su propia identidad y anunciarla⁶³? En mi opinión, el reconocimiento de esta dependencia poco menos que histórico-salvífica es la piedra de toque en la que se demuestra si, como cristianos, estamos dispuestos en realidad a comprender la catástrofe de Auschwitz en cuanto tal y a tomarla de verdad en serio, también desde el punto de vista eclesial y teológico, como el desafío que con frecuencia evocamos moralmente.

¿Se puede confiar en nuestro horror, en nuestra confesión de culpa, en la vergüenza que sentimos por haber vivido y orado de espaldas a Auschwitz, en el espanto que nos produce nuestra complicidad secreta, o incluso descarada, con la criminal hostilidad de los nazis contra los judíos; en la consternación por la indiferencia con que los alemanes dejamos en una mortífera soledad al pueblo judío y a los pocos de nosotros que se pusieron de su parte? ¿Se puede confiar en nuestra teología cristiana, en que por fin haya aprendido la lección, en que esté prevenida contra todo secreto antijudaísmo –que rara vez aflora en la teolo-

gía en forma de crudo racismo, sino más bien bajo un manto metafísico o psicológico–, contra todo antisemitismo, el cual desde sus inicios –desde los días de Marción, desde la irrupción de la gnosis– acompaña a la teología cristiana como permanente tentación? ¿Ha transformado la memoria de Auschwitz nuestro ser cristiano? ¿Somos, de hecho, una Iglesia «después de Auschwitz»? ¿O somos hoy, en cuanto cristianos, en cuanto Iglesia, igual que éramos ayer? En cuanto teólogos cristianos, ¿seguimos hablando como hablábamos ayer, antes de Auschwitz? ¿Hemos ganado al menos sensibilidad semántica en nuestras discusiones? ¿Se ha convertido Auschwitz para nosotros en una irrenunciable referencia geográfica de nuestra conciencia histórica? ¿O hemos hecho de Auschwitz –con ayuda de un idealismo de la historia vacío de humanidad, carente de rostro y provisto de una alta dosis de apatía ante las catástrofes y los siniestros de la historia– un lugar ubicado en «ninguna parte»? Pero los cristianos somos remitidos por el canon de nuestra fe, por el centro de nuestro credo –«padeció bajo Poncio Pilato»–, a la historia, en la que muchos son crucificados, torturados, llorados... y sólo con cuentagotas amados. Y ningún mito ahistórico, ningún dios platónico de las ideas, ninguna soteriología gnóstica, ningún abstracto discurso sobre la historicidad de nuestra existencia puede devolvernos la inocencia que hemos perdido en el curso de esa historia.

En el cristianismo se dan hoy muchas confesiones de culpa y reconocimientos de responsabilidad en relación con Auschwitz; pero rara vez penetran –si los interpreto bien– hasta las raíces teológicas de la identidad cristiana. Pues lo que ocurrió en esta *shoah* no sólo exige una revisión de la relación histórica entre cristianos y judíos o la elaboración de una teología cristiana del judaísmo que incluya el reconocimiento de la radical importancia de Israel para el cristianismo, sino también una toma concreta de conciencia de la dependencia de éste respecto del pueblo judío desde el punto de vista de la historia de la fe, porque los cristianos ya no pueden comprenderse y definirse a sí mismos en su identidad al margen de los judíos, y mucho menos por contraposición a ellos. Tal sería, después de todo, el criterio para determinar la seriedad del ecumenismo entre cristianos y judíos⁶⁴.

62. Para un ejemplo de política después de Auschwitz, véase *infra* §11.

63. T.R. PETERS habla en este contexto, por analogía con la teología negativa, de una «cristología negativa». Cf. su texto «Christologie nach Auschwitz», en [P. Eicher (ed.)] *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, nueva ed. München 2005, pp. 251-254, esp. 253 [de esta nueva edición, ampliada de 2 a 5 volúmenes, no existe traducción castellana].

64. Al respecto, cf. *Unsere Hoffnung* IV,2 («Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes»): «Precisamente nosotros, en Alemania, no debemos negar ni minimizar el vínculo salvífico existente entre el pueblo de Dios de la antigua y la nueva alianza, tal y como asimismo lo vio y reconoció el apóstol Pablo. Pues también en este sentido hemos contraído las gentes de este país una deuda con el pueblo judío. No en vano, a la vista de una atrocidad

3. ¿«Cultura anamnética» en el cristianismo?

Para mantener Auschwitz, la *shoah*, presente en la memoria como el desafío que en realidad representa, es preciso arraigar y apuntalar la conciencia teológica con ayuda de lo que yo llamo «cultura anamnética», que es abordada y explicada a lo largo y ancho de esta obra. Para ella, la expresión «después de Auschwitz» no sería una mera designación histórica, sino una descripción de la situación interior del cristianismo y de su discurso sobre Dios. Esta cultura anamnética es la dote del espíritu judío⁶⁵. Y es algo que escasea en gran medida, aquí en Alemania y en Europa en general, desde que en Auschwitz se intentó eliminar definitivamente ese espíritu judío⁶⁶.

Auschwitz se ha borrado hace tiempo de la memoria de muchos, también de numerosos cristianos, bajo el hechizo de dicha amnesia cultural. Sin embargo, a nadie –tampoco a los olvidadizos ni a quienes han logrado olvidar que han olvidado algo– se le escapan las anónimas consecuencias de esta catástrofe. Pero ¿qué nombre podría garantizar que tal entenebrecimiento moral, el cual amenaza una y otra vez con escaparse en su inescrutabilidad a la percepción histórica, no desaparezca de la memoria humana? ¿Cultura? ¿Religión? ¿O quizá Dios –el pro-

tan desprovista de esperanza como la acontecida en Auschwitz, la credibilidad de nuestro discurso sobre el “Dios de la esperanza” depende sobre todo de que existió un número sin cuento de personas, judíos y cristianos, que, incluso en medio de semejante infierno y después de las experiencias allí vividas, siguieron llamando e invocando repetidamente a Dios. He aquí una tarea para nuestro pueblo pensando también en la actitud de otros pueblos y de la opinión pública mundial hacia el pueblo judío. Entendemos que, para la Iglesia alemana constituye precisamente un deber especial, dentro de la Iglesia universal, contribuir a una nueva relación de los cristianos con el pueblo judío y su historia de fe». Para las controversias en torno a algunas formulaciones de esta sección del documento («Juden und Christen»), cf. J.B. METZ y B. SAUERMOST, «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit», en [D. Erms y B. Sauermost (eds.)] *Synode – Ende oder Anfang*, Düsseldorf 1976, pp. 53-75.

65. Cf. *infra* §2.2 y §16.

66. Desde mi ensayo «Plädoyer für eine anamnetische Kultur», en [H. Lowey (ed.)] *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, pp. 35-41, me he manifestado con frecuencia sobre este tema. Cf. «Zwischen Erinnern und Vergessen. Der Christ im Umgang mit der Geschichte», en [M. Liebmann, E. Renhart y K.M. Woschitz (eds.)] *Metamorphosen des Eingedenkens* (Gedenkschrift der katholisch-theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945-1995), Graz 1995, pp. 25-34, así como «Der jüdische Geist und die Zukunft Europas», en [R. Boschki y D. Mensink (eds.)] *Kultur allein ist nicht genug* (FS Elie Wiesel), Münster 1998, pp. 293-305.

blema de Dios, el cual, al menos bajo la forma del problema de la teodicea, ya nunca nos dejará desentendernos de Auschwitz?

Siguiendo a Hans Jonas, cuyas reflexiones sobre el «concepto de Dios después de Auschwitz» son dignas de consideración⁶⁷, me gustaría subrayar que Dios no puede ser pensado como trascendencia intemporal, pero tampoco –en contra de lo que opina Hans Jonas– como «producto» dramático de un ilimitado tiempo evolutivo, sino como final del tiempo que, viniendo a éste, lo limita⁶⁸. Ciertamente, cuando es pensado como un poder sustraído al tiempo, como una omnipotencia intemporalmente ociosa, por así decirlo, que sólo *a posteriori* se confronta con la historia de sufrimiento de la creación, el poder creador de Dios se ve envuelto en nefastas contradicciones. Tal cosa no ocurre, sin embargo, cuando este poder creador es entendido como poder liberador, como adveniente final del tiempo, hasta cuya llegada no se revelará lo que ese poder «es» y cómo nos «sostiene».

Según lo anterior, en el discurso sobre la omnipotencia divina late la resistencia contra todo intento de demediar sin más el siempre anhelado y buscado sentido de la vida humana, reservándolo en el mejor de los casos para quienes vendrán, para los «vencedores» y beneficiarios de los procesos históricos. El discurso sobre la omnipotencia divina reivindica –en el problema de la teodicea– justicia también para los muertos, los cuales, de lo contrario, desaparecerían en el abismo de una anónima evolución. Renunciar a este concepto de omnipotencia significaría rescindir el singular vínculo de solidaridad entre vivos y muertos, que se corresponde con la visión escatológica de una justicia universal y con una conciencia aguzada por tal visión⁶⁹.

Un intento así, sin duda también «balbuciente», de salvaguardar la idea del poder creador de Dios a la vista de una catástrofe como la de Auschwitz, exige sin embargo su precio. Lo podría formular de nuevo así: tampoco la teología cristiana puede eliminar de su doctrina de la creación el clamor apocalíptico: «¿Dónde está Dios?». Tampoco la teo-

67. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987.

68. Al respecto, cf. *infra* §§ 7-10.

69. La actual crítica al concepto de omnipotencia divina, ¿no presupone un concepto de tiempo e historia predicable de un poder indiferente al mundo y al ser humano? En cambio, entendida en sentido estrictamente bíblico, tal (omni)potencia caracteriza explícita y distintivamente la divinidad de Dios por una doble razón: porque no deja en paz ni siquiera al pasado y porque ni el sufrimiento ni la injusticia del pasado están seguros frente a él.

logía cristiana puede dejar que una respuesta tranquilizadora acalle la pregunta aclaratoria que Job le hace a Dios: «¿Cuánto va a durar todavía esto?». En este sentido, también la esperanza cristiana permanece comprometida con la conciencia apocalíptica⁷⁰.

* * *

§2.1. La «singularidad» como categoría del pensamiento histórico

1. «Auschwitz»: un shock de contingencia

La historia de las catástrofes del siglo pasado y de nuestros propios días, una historia de la que ya hemos tratado explícitamente en §1 y que, para nosotros, alcanzó un singular punto álgido en Auschwitz, ¿en qué medida ha marcado, de hecho, a la teología? ¿Ha sufrido ésta, en su discurso sobre Dios, el «shock de contingencia» que prohíbe todo idealismo teológico y toda comprensión de la teología en cuanto metafísica salvífica descontextualizada y desmemoriada? ¿Acaso la más difícil y dolorosa de todas las preguntas acerca de Dios, a saber, el tan irresoluble como inexcusable problema de la teodicea, ha pasado, en el tiempo transcurrido desde entonces, a ocupar el centro de la teología, el núcleo del discurso teológico sobre Dios?

En este sentido, hace ya más de treinta años propuse a mis estudiantes un criterio del quehacer teológico que no pocos de mis colegas –presumiblemente hasta hoy– consideran incomprensible y hasta imprudente y provocativo. Venía a consistir en que no se debe «seguir elaborando una teología construida de tal manera que permanezca o pueda permanecer indiferente a Auschwitz». La racionalidad de la teología, representante y responsable de lo común y universal, debe poder verse afectada, e incluso forzada a revisión, por lo singular y contingente de una catástrofe histórica. ¿No ponía eso todo patas arriba? ¿No se renunciaba así a toda mediación entre lo universal y lo particular tal como nos era conocida a través de la historia de la teología y la metafísica?

2. ¿Un segundo nominalismo?

Con vistas a un primera aproximación, permítaseme una referencia histórica a un periodo ya lejano de la historia del pensamiento y de la fe: el del llamado «nominalismo», en el que él, como es sabido, se desplegó la mediación entre lo universal y lo particular tal como la entendían los grandes sistemas escolásticos de la Edad Media, con todos los elementos griegos, sobre todo de metafísica aristotélica, que habían incorporado. En la teología, de hecho, este nominalismo y su comparativamente «débil» mundo conceptual sólo se valora negativamente, como retroceso y desmoronamiento. De ahí que quizá se preste demasiada poca atención al hecho de que este «débil» nominalismo fue el anuncio de una revolución cosmovisional; de que con él comenzó a abrirse paso una comprensión absolutamente distinta de la singularidad, de la particularidad histórica, que ya no podía ser expresada con ayuda del clásico esquema de lo universal y lo particular. En mi modesta opinión, hoy nos encontramos en una situación marcada por un «segundo nominalismo», en que la relación entre lo universal y lo particular en la teología y la metafísica vuelve a ser materia de discusión. ¿Cómo habría que entender esta afirmación?

Las investigaciones recientes tienden cada vez más a interpretar el nominalismo, no como una historia de ocaso y decadencia de los «grandes» sistemas medievales, sino como una prehistoria de la Modernidad, como una especie de umbral hacia la irrupción de la subjetividad moderna. En su excelente estudio sobre «nominalismo y modernidad», Jürgen Goldstein⁷¹ ha demostrado –rebatiendo así la tesis de H. Blumenberg– que el nominalismo teológico de Guillermo de Occam no sólo representa un radical «cuestionamiento de la racionalidad humana a causa de la disolución de todas las constantes racionales bajo la presión de la arbitraria omnipotencia divina, sino la redefinición de dicha racionalidad»⁷², en concreto en cuanto experimento de determinación de la misma no ya desde lo universal abstracto, sino enteramente desde lo singular⁷³.

71. J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg i.B. – München 1998.

72. J. GOLDSTEIN, «Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der neuen Polistischen Theologie», en [M.J. Rainer y H. G. Janssen (eds.)] *Jahrbuch Politischer Theologie 2: Bilderverbot*, Münster 1997, pp. 173-186.

73. En una de mis primeras obras (*Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962), yo mismo había intentado probar la

70. Para una cristología con conciencia apocalíptica, cf. *infra* §2.2.

Al respecto, escribe J. Goldstein: Occam, «como consecuencia de su doctrina de Dios, se opone a toda subordinación idealista del ente concreto, singular, contingente y, por tanto, individual, a la universalidad explicitada de forma metafísica. Occam es decididamente crítico con la metafísica, pero su intención no es negar por completo la posibilidad de dicha metafísica»⁷⁴. Así pues, es justamente el carácter *teológico* del nominalismo lo que expresa, no sin turbulencias conceptuales y distorsiones categoriales, la transformación que este enfoque introduce en la historia del pensamiento. Pues quien intenta reflexionar en torno al discurso bíblico sobre Dios –por consiguiente, no en torno al discurso sobre el «Motor Inmóvil» de Aristóteles, sino sobre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, esto es, sobre el Dios de la creación y la escatología– tiene que asumir esta «fractura nominalista» de la metafísica clásica. Tiene que arriesgarse, asimismo, a llevar a cabo una revisión de las certezas metafísicas preconcebidas, tal como se expresan, por ejemplo, en la supremacía conceptual de lo universal frente a lo singular. Tiene que proponer una nueva valoración intelectual de lo singular. Tiene que desarrollar una racionalidad sensible a la contingencia –por contraposición al pensamiento del ser y la identidad de la metafísica greco-helenística, el cual, como es sabido, a pesar de que embota la sensibilidad para la contingencia y concibe un mundo sin principio ni fin, ha impregnado la filosofía de la religión cristiana, merced a la influencia de Plotino, desde el platonismo medio hasta el idealismo alemán.

En los límites de la Modernidad, la situación marcada por el «segundo nominalismo» puede hacer que la teología y a la metafísica tomen conciencia de dos problemas, de dos desafíos. Por una parte, ¿ha supuesto la historia de las catástrofes del siglo pasado, ha supuesto Auschwitz, para la teología cristiana el *shock* de contingencia que le impide hablar de Dios en conceptos abstractos, como si levitara, por así decir, por encima de la concreta historia humana de sufrimiento? Por otra parte, ¿cómo puede la teología formular y hacer valer su pretensión de verdad a la vista del constitutivo e irreducible pluralismo de mundos culturales y religiosos que, en su singular dignidad, se resisten a la abstracta mediación entre lo universal y lo particular con la que estamos familiarizados por la tradición metafísica?

presencia de los primeros rastros de esta «opción nominalista». ¿Un estrato nominalista profundo ya en Tomás de Aquino? Como siempre, lo determinante es el vínculo entre las premisas intelectuales del específico discurso cristiano sobre Dios y la fractura nominalista de la teología y la metafísica recibidas.

74. J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*.

Este compromiso «nominalista» con lo contingente y singular, con lo que se extiende más allá de la clarificación conceptual, no significa en absoluto una renuncia al pensamiento. No se trata de incitar a la teología a que interprete la famosa distinción del *Memorial* de Pascal –«el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el Dios de filósofos y eruditos»– como si el Dios bíblico fuera un Dios de las negaciones espirituales e intelectuales, el Dios de una estricta antimetafísica. De ahí que sea del todo comprensible que un pensador judío como E. Levinas rechace la interpretación habitual de Pascal: «Preguntarse, como se intenta hacer aquí, si no cabe hablar de Dios en un discurso racional que no sea ni ontología ni fe, significa implícitamente poner en duda la contraposición formal –plantada por Jehuda Halevi y luego retomada por Pascal– entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que es invocado desde la fe al margen de la filosofía, y el Dios de los filósofos; significa poner en duda que esta contraposición represente una alternativa»⁷⁵.

El marbete «nominalismo secundario» no tiene como objetivo un rechazo frontal de la metafísica, sino un cambio en la comprensión de la metafísica: aspira a la temporalización de la metafísica y la ontología, para que, a la hora incluso de fundamentar el discurso sobre Dios, se tenga en cuenta la singularidad de los acontecimientos históricos y el espanto de la contingencia⁷⁶. ¡Sólo en lo que atañe a esta intención tiene validez la analogía con el nominalismo histórico! Lo que se pretende con ella es confrontar de nuevo a la teología contemporánea con la pregunta acerca de en qué medida tiene ésta en cuenta en su racionalidad la oferta espiritual e intelectual arraigada en las tradiciones bíblicas, y en qué medida puede ser de ayuda esta oferta de cara al afán de la teología de responder de manera fecunda a los retos que se le plantean en los límites de la Modernidad. Me arriesgo a adelantar una definición de esta oferta espiritual e intelectual: se trata del pensamiento bíblico del tiempo, con su *a priori* del sufrimiento. El *organon* de tal pensamiento, que intenta tener en cuenta la temporalización de todos los modos de fundamentación, puede ser caracterizado abreviadamente como «memoria», como «memoria passionis»⁷⁷.

75. En [B. Casper (ed.)], *Gott nennen*, Freiburg i.B. 1981, pp. 85s.

76. Cf. *Zum Begriff*, «excursus» al §8,5.

77. Cf. sobre todo *infra* §14.

3. Arrostrar el riesgo de la historia

El pensamiento bíblico del tiempo nos acerca a la historia con sus dolorosas contradicciones. El intento de embotar éstas interpretándolas desde la perspectiva de la historia universal o recurriendo a la categoría antropológica de historicidad del ser humano, infravalora el carácter de interrupción (*Unterbrechung*) que constituye a la historia como diferente de la naturaleza, el singular papel que en ella desempeña el destino, su ineliminable negatividad. Semejante intento de pensar la historia anula en realidad la diferencia entre naturaleza e historia, porque se reconcilia con demasiada premura con los incomprensibles horrores de la historia y presenta dicho modo *no dialéctico* de abordar la historia como el «sentido» de ésta. Sólo allí donde la historia es percibida y aceptada de manera tal que en ella no sólo se manifiesta lo alcanzado, sino también lo destruido, no sólo lo realizado, sino también lo perdido; sólo allí donde el «sentido» de la historia no es concebido, sin más, como expresión del triunfo de lo que (evolutivamente) ha devenido, se conjura este peligro. Sin embargo, ello requiere categorías de percepción de la historia sensibles a la singularidad y la contingencia, categorías de las que carecen casi por completo las formas tradicionales de la hermenéutica histórica.

En este sentido, la teología contemporánea sigue teniendo una de sus tareas más importantes en la confrontación con el pensamiento bíblico del tiempo, que en gran medida es metafísicamente mudo⁷⁸. Esta confrontación impondría a la teología la prohibición de desentenderse de la rememoración histórica y la protesta del sufrimiento humano, con el pretexto de intentos supuestamente intemporales de fundamentación (primera o última)⁷⁹ —por mucho que esta prohibición pueda sonar a un nuevo nominalismo, que esta vez no insiste tanto en la evidente singularidad del mundo de los objetos cuanto en la ineluctable contingencia del mundo histórico y para el que, por consiguiente, «la» historia sólo existe como historia de la pasión.

* * *

§2.2. Aproximaciones a una cristología después de Auschwitz

Considerar la situación «posterior a Auschwitz» requiere, amén de un doloroso replanteamiento de la relación entre cristianos y judíos, una revisión crítica de la propia teología cristiana. Y esto vale sobre todo para la cristología, que con frecuencia fungió de «punta de lanza del antijudaísmo» (T.R. Peters). Esta constatación no debe llevar ni a una renuncia indiferenciada ni a una trivial proscripción de la cristología, sino a la cuidadosa elaboración de una cristología responsable «después de Auschwitz»: una cristología responsable tanto ante judíos como ante cristianos. A este respecto, me gustaría formular, con la debida brevedad, algunos intentos de aproximación.

1. Premisas: una consideración desde el punto de vista de la historia de las ideas y la historia de la teología

Pertenezco a una generación de alemanes que poco a poco —probablemente demasiado poco a poco— tuvieron que aprender a entenderse a sí mismos como una generación «posterior a Auschwitz» y a tener en cuenta este hecho en la teología. Fue el ambiente, hoy bastante denostado, de la década de mil novecientos sesenta, sobre todo el del año sesenta y ocho, lo que me alejó del discurso excesivamente acomodaticio sobre el existencial universal de la historicidad de la fe, a la sazón habitual en teología, e hizo que mi propia teología se fuera confrontando cada vez más con la historia real, con la historia que lleva un nombre tan aciago como el de Auschwitz: así pues, teología «después de Auschwitz».

Es preciso adelantarse a evitar un malentendido con respecto a la ya habitual fórmula «teología después de Auschwitz», la cual no puede consistir en un intento de darle a tal catástrofe un sentido cristiano *a posteriori*. De lo que se trata en esta «teología después de Auschwitz» es, sobre todo, de plantear preguntas aclaratorias críticas a la propia teología cristiana. Pero eso es todo lo contrario de una burda instrumentalización de dicha catástrofe. Siempre he preferido emplear la palabra «Auschwitz» antes que hablar del «Holocausto» o de la *shoah*. Lo que me interesaba, en cierto modo, era trazar una topografía del horror: la catástrofe debía permanecer asociada a un lugar histórico concreto, de modo que no fuera posible reducirla a un ahistórico mito negativo que nos eximiera de responsabilidad histórica, moral y, sobre todo, teológica.

78. Más adelante, en los §8 y §10, se elucidará con detalle por qué la teología siempre ha tenido problemas con —o se ha cerrado a— este pensamiento temporal.

79. Cf. *Zum Begriff*, «excursus» al §8.

No obstante, Auschwitz era para mí índice de un horror para el que no encontraba ningún lenguaje apropiado en la teología; un horror que hacía saltar por los aires todos los habituales seguros teológicos del discurso cristiano sobre Dios. Repetidamente me preguntaba a mí mismo: ¿no habremos utilizado para nuestra visión teológica de la historia categorías demasiado «fuertes», demasiado inmunizadoras a causa de su carácter especulativo, categorías que ocultan con demasiada premura todas las heridas históricas, todos los siniestros y catástrofes, impidiéndoles aproximarse a nuestro discurso sobre Dios y su Cristo? ¿No debería aflorar al menos ahora —a la vista de esta catástrofe— la pregunta por el lugar y el rango de la historia humana de sufrimiento en la racionalidad teológica? ¿No deberíamos, al menos ahora, dar carpetazo a la comprensión de la teología cristiana como una metafísica de la salvación ciega a su contexto y carente de historia? ¿No sería mejor para la teología, al menos ahora, guardar silencio desde un punto de vista metafísico antes que apoyarse en una metafísica que no reconoce el *a priori* del sufrimiento⁸⁰, una metafísica que opera por encima de la historia humana de sufrimiento e ignora el entrelazamiento entre la verdad y la rememoración del sufrimiento? «La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia es condición de toda verdad»⁸¹: esta frase de Adorno, con su definición del *a priori* del sufrimiento de toda metafísica, ¿no debería ser, por fin, tenida en cuenta también de cara a toda pretensión de verdad de la teología? Esta pregunta evidencia, además, que la fórmula «después de Auschwitz» no relativiza en absoluto ni, mucho menos, ignora las experiencias catastróficas de la actualidad, sino que precisamente quiere propiciar la percepción participativa de las mismas.

Para hacer justicia a la situación «posterior a Auschwitz» desde un punto de vista cristológico, es necesario interrogar a la historia de la teología. En tal empresa, me guío por la suposición de que esta pregunta aclaratoria tiene que llegar hasta la historia de separación del cristianismo respecto del espíritu de las tradiciones judías. Pues desde muy pronto se puso en marcha en el cristianismo una estrategia institucional e intelectual de «sustitución» de Israel, una estrategia alarmante y preñada de consecuencias⁸². Por una parte, el cristianismo se entendió a sí mismo, de forma excluyente, como el «nuevo Israel», la «nueva

Jerusalén», el «verdadero pueblo de Dios». Con excesiva precipitación, se relegó el significado radical de Israel para los cristianos, que Pablo había recordado en la carta a los Romanos: Israel fue degradado al rango de un presupuesto histórico-salvífico del cristianismo que ya había quedado superado. Al mismo tiempo, con la conversión del cristianismo en teología, se inició lo que yo denomino «truncamiento del espíritu del cristianismo». Aunque se siguió apelando a la tradición de fe de Israel, el espíritu procedía exclusivamente de Atenas o, para ser más precisos, de las tradiciones helenísticas tardías. Así surgieron, por ejemplo, las fórmulas dogmáticas, en especial cristológicas, del cristianismo primitivo, sobre todo bajo la influencia categorial de la filosofía del platonismo medio y del neoplatonismo de cuño plotiniano.

No se trata en absoluto de rechazar la doctrina cristiana que cobró expresión en este mundo categorial. Sin embargo, hay que preguntarse si en ella no quedó eclipsada u olvidada una dimensión elemental del espíritu del cristianismo. ¿Acaso no tenían las tradiciones bíblicas, la historia de fe de Israel, ninguna oferta intelectual que hacer? ¿Acaso el cristianismo, al irrumpir en el «entorno pagano», se vio remitido exclusivamente al espíritu greco-helenístico, esto es, a un pensamiento onto-teológico del ser y la identidad, para el cual las ideas siempre tienen un rango más fundamental que los recuerdos, y el tiempo no conoce límites? Sí que existe esa oferta intelectual de Israel al cristianismo y al espíritu europeo: existe el pensamiento entendido como pensamiento de la alianza y como pensamiento temporal que rememora el sufrimiento, como expresión de una cultura anamnética que nos enseña cuánto olvido puede ocultarse en lo que en el mundo de las ciencias se tiene por «objetivo», y cuánta amnesia cultural reina en nuestro mundo todavía moderno o ya transmoderno⁸³.

Al espíritu griego, la idea de creación le resulta tan ajena como la de una historia escatológico-apocalíptica de sufrimiento del mundo y la interpretación del ser en el horizonte del tiempo que de ahí se deriva. Pero ello significa que el cristianismo se basa en un «espíritu» sensible al tiempo, permeable al tiempo, absolutamente conmovido por el horror. Ya esto solo obliga a elaborar la teología de la creación trastocada por el problema de la teodicea⁸³. Y así, se trataría, por una parte, de con-

80. Cf. *infra* §14.

81. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, p. 27 [trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Akal, Tres Cantos 2005].

82. Para el debate sobre la helenización del cristianismo, cf. *infra* §16.

83. El autor utiliza un juego de palabras para relativizar el debate sobre la superación de la Modernidad: no es fácil decidir si nuestro mundo actual es *nachmodern* (transmoderno) o bien *nochmodern* (todavía moderno). En el mismo sentido ha de entenderse también la expresión «los límites de la Modernidad» [N. del Traductor].

frontar la tradición greco-helenística del Logos, tal como devino canónica en la historia de la teología del cristianismo, con el pensamiento temporal de las tradiciones bíblicas (en gran medida metafísicamente mudo) y, por otra, de tener en cuenta la temporalización de todos los presupuestos metafísicos y ontológicos del cristianismo⁸⁴.

Subrayo este punto porque precisamente en algunos enfoques teológicos contemporáneos se vuelve a intentar evadirse de los problemas indicados, eludiendo el pensamiento temporal con ayuda de un pensamiento de la identidad idealista o proto-filosófico. Ahí se hace de nuevo patente, en mi opinión, la carencia de sensibilidad para el tiempo que repetidamente ha afectado a la historia teológica del cristianismo. Sólo en virtud de tal carencia resulta explicable que estos intentos de fundamentación de la fe oculten el carácter temporal de los conceptos que guían dicha fundamentación: «a priori», «primera», «última». Conforme al espíritu de las tradiciones bíblicas, las fundamentaciones últimas son siempre fundamentaciones que acontecen al final⁸⁵.

Lo cual tiene, después de todo, una gran relevancia cristológica. Pues el propio enunciado que se formula en la cristología acerca de la palabra «última» y «definitiva» de la promesa de Dios a la humanidad en Jesucristo es un enunciado temporal. Se impone así una lógica del tiempo limitado. «Definitividad» e «irrevocabilidad» para todos y para todo, para el ser humano y para el mundo: eso es algo que sólo se puede decir en el horizonte de un tiempo limitado. En el horizonte del tiempo inductivamente infinito y, en este sentido, «eterno», no hay nada «de-fin-itivo», nada «último»; todo es hipotético y siempre provisional. Pero la lógica del tiempo limitado tiene la misma y profunda estructura narrativo-anamnética que se percibe en el espíritu de las tradiciones bíblicas y que, sobre todo a la vista de una catástrofe como la de Auschwitz, habría que aprender del mismo⁸⁶.

«El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el Dios de filósofos y eruditos»: esta famosa distinción establecida por Pascal en su *Memorial* no puede ser interpretada como si el Dios de Israel, que tam-

bién es el Dios de Jesús, fuera un Dios que prohíbe pensar. ¡Al contrario! El discurso sobre Dios que, lejos de ser anónimo e indeterminado, se caracteriza por nombres judíos, desde el de Abraham hasta el de Jesús, ha determinado de manera revolucionaria la historia del pensamiento. Este discurso sobre Dios introduce al pensamiento en la dialéctica –fundamental y no soslayable mediante la mera especulación– de memoria y olvido. Temporaliza toda lógica. Pensar a Dios tiene su raíz en el recordar a Dios, el concepto de Dios en la recordación de Dios, en la añoranza de Dios..., y no al revés⁸⁷. Tales perspectivas, ciertamente, no se las debe la teología cristiana tanto al ahistórico mundo conceptual de Atenas cuanto a la cultura anamnética de Jerusalén⁸⁸.

Precisamente en la situación «posterior a Auschwitz», el discurso cristiano de Dios y de su Cristo tendría que poner de manifiesto que no se apoya en una metafísica salvífica ajena a la historia, sino que la racionalidad de la teología cristiana está impregnada antes bien por la remembranza histórica. Este espíritu anamnético tiene, de hecho, una constitución comparativamente «débil» y absolutamente propensa a las crisis: ninguna filosofía de fundamentación última ni ninguna neo-ontología lo protege –de forma platónica, gnóstica o idealista– de este peligro constitutivo. Un discurso sobre Dios y su Cristo tan expuesto y arriesgado intenta asegurar su universalismo y su capacidad de verdad con ayuda, sobre todo, de la categoría de *memoria passionis* en cuanto «recordación del sufrimiento ajeno». Y, en este contexto, aboga por una metafísica negativa con un *a priori* de sufrimiento, de la que se sirve para criticar asimismo un concepto moderno de razón que minusvalora el poder intelectual del recuerdo y estabiliza la amnesia cultural de nuestra sociedad todavía moderna o ya transmoderna. Tal amnesia cultural hace que la pregunta por el peligro de una posible repetición de Auschwitz no resulte en modo alguno obsoleta.

84. Al respecto, cf. J. REIKERSTORFER, «Leiddurchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede», en *Gottesrede*, pp. 21-54.

85. Cf. *Zum Begriff*, «excursus» al §8.

86. Lo cual vale no sólo para la apocalíptica y la escatología, sino precisamente también para la teología de la creación y el problema de la teodicea que la acompaña. En tales ámbitos, los llamados intentos de fundamentación última me parecen prohibiciones de preguntar decretadas de manera meramente especulativa, prohibiciones de dirigir preguntas aclaratorias a Dios a la vista de la historia de sufrimiento que, en «su» creación, clama al cielo.

87. El hecho de que los programas de destemporalización no son en absoluto inocuos desde un punto de vista cristológico se manifiesta en que favorecen la orientación de la cristología a la subjetividad –sobre todo en los llamados planteamientos trascendentales–, con la cual encubren las estructuras temporales básicas de todos sus enunciados y, con ellas, la pregunta por la relación entre «Dios y tiempo». Al respecto, véase *Theodizee*, pp. 183ss.

88. Para más detalles, cf. *supra* «excursus» al §1. Para mis hasta ahora esporádicas manifestaciones en relación con la añoranza de Dios, cf. T.R. PETERS, *Mystik – Mythos – Metaphysik. Die Spur des vermissten Gottes*, Mainz – München 1992, pp. 91ss; ID., *Johann Baptist Metz, Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998. Al respecto, véase también la contextualización del saber añorante en el discurso teológico contemporáneo que lleva a cabo J. REIKERSTORFER, «Leiddurchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede», en *Gottesrede*, pp. 21-54.

2. Intentos de aproximación

¿Qué luz se proyecta sobre una cristología que se sabe comprometida con la historia de la fe y con el espíritu anamnético de Israel e intenta desplegarse con precaución –y con conciencia de su fracaso teológico-político en la historia– como «cristología después de Auschwitz»? Me limito a mencionar con suma brevedad cuatro puntos.

a) Una cristología comprometida con el monoteísmo bíblico

«¿Quién dicen los hombres que soy yo?». La primera respuesta a esta pregunta hecha por Jesús a sus discípulos sería: eres un judío, *vere homo Iudaeus*. Cristo no era cristiano, sino judío. Lo que Julius Wellhausen todavía sabía y acentuaba pasó inadvertido durante mucho tiempo en las discusiones cristológicas posteriores a la segunda guerra mundial, o sea, después de la catástrofe de Auschwitz. *Exempla docent*. Piénsese tan sólo en la discusión de tantos años, animada por la escuela bultmanniana, sobre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático. En primer plano se hallaba el intento de formular la cristología al margen de la Biblia y la fe israelitas. A la sazón, se pasó también por alto que la pregunta por el Cristo tematiza la pregunta por Dios y que, con la pregunta por Dios, se hallaban inexorablemente en juego la fe y el testimonio de Israel⁸⁹.

La cristología no puede entenderse a sí misma como revocación del monoteísmo bíblico. Allí donde intenta ser formulada contra su trasfondo monoteísta, se convierte en pura mitología, y su implícito antijudaísmo se ve reforzado de nuevo. ¿Acaso hemos vuelto ya a olvidar que Auschwitz caracterizó el intento de aniquilar al pueblo judío y su tradición religiosa, una tradición en la que hunden sus raíces todas las religiones monoteístas: no sólo el cristianismo (como confirma Pablo), sino también el islam? ¿Es que no queremos admitir que Auschwitz fue un atentado contra todo lo que también para nosotros, los cristianos, tendría que haber sido sagrado?

Este monoteísmo bíblico no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto e ahistórico, sino que se trata, en su esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento. Para mí es importante llamar la atención al respecto, con la vista puesta en las discusiones con-

temporáneas sobre el monoteísmo (en cuanto ideología de la violencia), así como en el diálogo interreligioso con el islam. En las reflexiones sobre el «espíritu de la *compassio*» incluidas en el §11 explico por extenso esta sensibilidad para con el sufrimiento, propia del monoteísmo bíblico: el discurso sobre Dios de este monoteísmo «reflexivo» sólo puede cerciorarse de sí mismo a través del problema del sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, a través sobre todo de la remembranza del sufrimiento ajeno... ¡Sí, incluso del sufrimiento de los enemigos! Y eso aún se agudiza en una «cristología después de Auschwitz». Por eso:

b) Una cristología sensible a la teodicea

Por lo que respecta a la catástrofe de Auschwitz, a la teología cristiana no le concierne tanto la pregunta por la culpa y el perdón de los victimarios cuanto la pregunta por la salvación de las víctimas, la pregunta por la justicia para con las víctimas inocentes. Así pues, lo que está en juego no es ante todo la soteriología, sino la teodicea⁹⁰. ¿A qué se debe la impresión de que la Iglesia siempre sabe mejor cómo tratar a los victimarios culpables que a las víctimas inocentes? ¿No está la cristología tan sobredeterminada soteriológicamente que ya no permite en absoluto que aflore el problema de la teodicea, tan insoluble como inexcusable?

En el cristianismo, la pregunta por la justicia para con las víctimas inocentes, una pregunta siempre inquietante para la fe de Israel, fue transformada y reformulada demasiado apresuradamente en la pregunta por la redención de los culpables. El problema del sufrimiento se vio envuelto en un círculo soteriológico; la cristología atenuó el problema de la teodicea replanteándolo como soteriología⁹¹. ¿No es del todo necesario, por tanto, que el problema de la teodicea sea reintroducido en la cristología? ¿Puede una cristología después de Auschwitz ahorrarse la inquietud apocalíptica de la pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación, a la vista de la historia de sufrimiento de los seres humanos, historia que clama al cielo⁹²?

90. Al respecto, cf. O.H. PESCH, «Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels», en [J. Manemann y J.B. Metz (eds.)] *Christologie nach Auschwitz*, Münster 2001², pp. 110-120.

91. Al respecto, cf. también B. LANGENOHL, «Elemente einer politischen Christologie», en la obra [J. Manemann y J. B. Metz (eds.)] *Christologie nach Auschwitz*, pp. 65-76.

92. Cf. *supra* §1 e *infra* §11.

89. Véase *infra* §16.

Con lo anterior no pretendo cuestionar en modo alguno el significado singular de la pasión y cruz de Cristo, ni tampoco la importancia del binomio culpa/pecado en el mensaje de Jesús⁹³. Al respecto, no estaría de más que los cristianos nos preguntáramos: ¿no habremos quizá –con el transcurso del tiempo– interpretado el cristianismo, demasiado unilateralmente, como una religión excesivamente sensible para con el pecado, desatendiendo en consecuencia su sensibilidad para con el sufrimiento? ¿No habremos entendido tal vez la pasión de Cristo como en la película de Mel Gibson, esto es, de tal modo que en la pasión de Cristo y detrás de ella desaparecen, sencillamente, las historias de sufrimiento de la humanidad, los numerosos crucificados en los caminos de la historia? ¿No habremos suprimido del anuncio cristológico y escatológico, tal vez con demasiada premura y despreocupación, la pregunta por Dios, el clamor a Dios, a la vista de la historia de sufrimiento del mundo?

Mi intención no es otra que llamar la atención sobre un peligro que acecha a la teología de la cruz, al menos a nuestra comprensión del seguimiento del crucificado Jesús de Nazaret; un peligro que en el texto del Sínodo General de las Diócesis Alemanas se formula de la siguiente manera: «Sin embargo, el mensaje de Jesús también se vuelve siempre y de inmediato contra nosotros mismos, que, esperanzados, contemplamos su cruz. Pues no permite que su historia de sufrimiento nos haga olvidar la historia anónima de sufrimiento del mundo; no permite que su cruz nos lleve a pasar por alto las innumerables cruces que hay en el mundo, que su pasión nos induzca a callar los suplicios sin cuento, los múltiples desmoronamientos anónimos, el sofocado sufrimiento que no encuentra palabras, la persecución que padecen tantas y tantas personas [...] ¿No habremos, más bien, separado en exceso, a lo largo de la historia de la Iglesia y del cristianismo, el esperanzador sufrimiento de Jesús y la historia de sufrimiento de la humanidad? Al relacionar la idea cristiana de sufrimiento con su cruz y con nosotros, sus seguidores, ¿no hemos creado en nuestro mundo espacios intermedios del sufrimiento ajeno desprotegido? ¿No hemos sido muchas veces los cristianos terriblemente insensibles e indiferentes ante este sufrimiento? ¿No lo hemos expulsado al “ámbito de lo meramente profano”, como si nunca hubiéramos oído que aquel a quien se dirige nuestra espe-

ranza nos sale justamente al encuentro desde esta historia de sufrimiento “profana”, poniendo a prueba la seriedad de dicha esperanza: “Señor, ¿cuándo te vimos sufriendo? [...] Os aseguro que lo que no hicisteis con uno de estos más pequeños no lo hicisteis conmigo” (Mt 25)? Sólo allí donde los cristianos prestamos atención a la oscura profecía de este sufrimiento y ofrecemos nuestra ayuda a quienes lo padecen, sólo allí escuchamos y confesamos como es debido el esperanzador mensaje del sufrimiento de Jesús»⁹⁴.

c) Una cristología con conciencia apocalíptica

Hace años (en 1977) formulé la siguiente tesis: «Sin apocalíptica, la cristología se convierte en una ideología de triunfadores. ¿No tuvieron que experimentarlo así en suficiente medida aquellos cuyas tradiciones apocalípticas fueron suprimidas por el cristianismo con una actitud excesivamente triunfalista: los judíos?»⁹⁵. Voy a intentar explicarlo: ¿no ha corrido siempre la cristología el peligro de transformarse en una teología triunfalista de la historia? ¿No se ha precipitado la teología cristiana a la hora de limpiar y liberar la historia de contradicciones en nombre del triunfo de Cristo? El momento máximo de peligro, el «rayo» del peligro, parece que ya ha pasado. La tormenta no hace sino alejarse. Ya sólo se oye la reverberación del trueno. En realidad, todo lo oscuro y turbio queda ya a nuestra espalda. Pero, con ello, ¿no hace ya mucho tiempo que los cristólogos contemporáneos perdieron la sensibilidad para la negatividad de la historia, para las interrupciones y los peligros? ¿No están expuestos a la tentación de reaccionar ante semejantes catástrofes con la apatía de los vencedores? La manera en que los cristianos solemos abordar la catástrofe de Auschwitz podría explicar tal tentación.

¡Pero la cristología no es una ideología de los triunfadores de la historia! De ello podría y debería tomar conciencia sin cesar la teología cristiana echando una segunda mirada a la apocalíptica de la historia de la fe de Israel. Al fin y al cabo, es el propio Pablo quien insiste en este vínculo. Él inscribe puntos de vista apocalípticos en el centro de la cristología, en el mensaje de la resurrección de Cristo. Baste con escuchar lo siguiente: «Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo ha re-

93. Véanse al respecto las contribuciones de W. KLAGHOFER, B. TAUBALD, M. ZECHMEISTER y P. ZELLINGER en [J. Reikerstorfer (ed.)] *Vom Wagnis der Nichtidentität*, FS Johann Baptist Metz, Münster 1998.

94. De esta sobreacentuación de la sensibilidad para el pecado en detrimento de la sensibilidad para el sufrimiento a lo largo de la historia del cristianismo tratan con detalle el §11 y el «excursus» que le sigue.

95. *Unsere Hoffnung* IV, 2.

sucitado» (1 Co 15,13; cf. también v. 16)⁹⁶. Pablo, por consiguiente, vincula la resurrección de Cristo con la resurrección de los muertos, tal como ésta solía ser esperada en la expectativa apocalíptica de un fin próximo característica de las comunidades judías amenazadas de muerte. Quien separa armoniosamente cristología y apocalíptica; quien escucha, por ejemplo, el discurso sobre la resurrección de Cristo en la cruz de forma tal que el clamor apocalíptico del Hijo abandonado por Dios se haga inaudible, ese tal no escucha el Evangelio, sino un arcaico mito de triunfadores.

Para defenderse de tales malentendidos convendría tener en cuenta las reflexiones sobre la herencia apocalíptica que desarrollaré más adelante, en §8. Allí se recuerda la palabra «apocalipsis» (en los Septuaginta), según la cual «apocalipsis» significa «desvelación» y, más en concreto, la desvelación del rostro de las víctimas como antídoto contra la inmisericorde amnesia de los triunfadores. Por lo demás, este pensamiento sobre el tiempo y la historia de matriz apocalíptica, con su *a priori* del sufrimiento, atraviesa de manera más o menos explícita la totalidad del mensaje bíblico –siempre y cuando no lo haya traicionado uno hace ya tiempo en beneficio de una gnosis dualista y su axioma de la «irredimibilidad del tiempo y la intemporalidad de la redención» (J. Taubes), para proteger de ese modo al mensaje cristiano de salvación de los abismos de la historia humana de sufrimiento y ahorrarle la inquietud apocalíptica de una pregunta dirigida al propio Dios en demanda de explicación⁹⁷.

El pensamiento sobre el tiempo y la historia sensible a la teodicea, que prefiere permanecer metafísicamente mudo antes que apoyarse en una metafísica situada por encima o al margen de las concretas historias humanas de sufrimiento, este pensamiento sobre el tiempo y la historia aguzado para la contingencia, tendría que formar parte de la racionalidad de una cristología «después de Auschwitz». En su conocida conferencia sobre el «concepto de Dios después de Auschwitz», H. Jonas intenta ofrecer a las víctimas de Auschwitz «una especie de respuesta a sus clamores, hace ya tiempo extintos, a un Dios mudo»⁹⁸. Los cristianos sólo leerán el conmovedor protocolo de la historia del siglo

xx con ojos creyentes, sin pasar de soslayo junto al epicentro del terremoto de la historia de su fe, si se resisten a que esos «clamores hace ya tiempo extintos» permanezcan inaudibles, sin más, en su cristología.

d) Una cristología acorde con el paradigma sinóptico

A Martin Buber le debemos la conocida distinción entre «dos modos de fe»⁹⁹. Aunque hago mía esta expresión, a diferencia de Buber doy por supuesto que no existe sólo un modo distintivamente judeo-veterotestamentario y otro modo distintivamente cristiano-neotestamentario de fe, sino que también en el propio canon neotestamentario se dan diferentes modos de fe. Así, con respecto al Nuevo Testamento, se puede hablar de un modo de fe marcadamente sinóptico, en contraposición a otro marcadamente paulino, sin que ambos tengan por qué excluirse entre sí. Es evidente que el paradigma sinóptico de la fe cristiana se halla influido de forma más intensa y duradera por el espíritu de las tradiciones judías. ¿No debería convertirse por ello –junto a Pablo y con Pablo– en el fundamento de una «cristología después de Auschwitz»?

En el paradigma sinóptico, la fe en cuanto obediencia a la voluntad de Dios consiste, antes que nada, en recorrer un camino; es una especie de estar en camino, sí, una suerte de desarraigo. Dicho en lenguaje neotestamentario: seguimiento. Cristo es la Verdad... y el Camino. Todo intento de conocerlo pasa por ponerse en camino y seguirlo. Sólo siguiéndolo descubrimos los cristianos quién es Aquel a quien nos hemos entregado, Aquel que nos salva. Cristo no puede ser pensado de tal manera que se reduzca únicamente a eso, a ser pensado¹⁰⁰. De ahí que una cristología acorde con el paradigma sinóptico no se construya principalmente como concepto y sistema carente de sujeto, sino como historias de seguimiento. Sus rasgos narrativo-prácticos no los adquiere *a posteriori*, sino que le pertenecen por esencia. Una cristología que carezca de esta fundamentación conduce a los sueños ahistóricos de redención de la gnosis, con su latente antisemitismo metafísico.

¿Qué relación guarda esta cristología conforme al paradigma sinóptico con los dogmas cristológicos de la Iglesia, surgidos bajo el influjo categorial de la metafísica helenística? Por supuesto que no se tra-

96. Véase al respecto GGG, §10. Para el trasfondo del discurso sobre la conciencia apocalíptica del cristianismo, cf. *infra* §8.

97. Esta comprensión apocalíptica del tiempo se desarrolla de forma más exhaustiva en §§ 7–10.

98. Para esta sección, cf. *infra* §§ 8–10.

99. H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, p. 7.

100. Cf. M. BUBER, *Werke*, vol. 1, München 1962, pp. 651–782.

ta de restar importancia a tales formulaciones dogmáticas, y mucho menos negarlas, en nombre de una «cristología después de Auschwitz». Más bien, se trata de hacer accesibles estos dogmas cristológicos en cuanto fórmulas de la peligrosa y liberadora memoria de la Iglesia. En consecuencia, estas fórmulas dogmáticas han de ser repetidamente trasladadas de nuevo a la forma narrativa de los relatos bíblicos de partida y conversión, de resistencia y sufrimiento... y a la de las historias sinópticas de seguimiento. Después de todo, el cristianismo comenzó como una comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigió al sufrimiento ajeno. ¿Somos suficientemente conscientes de esta raíz del cristianismo cuando hablamos de Dios y de su Cristo, al menos ahora, en esta época «posterior a Auschwitz»?

* * *

§2.3. Una maestra de las cosas divinas con los «ojos vendados»

En lo referente a la administración eclesial, la pequeña ciudad del Alto Palatinado de la que soy oriundo¹⁰¹ pertenece a la archidiócesis de Bamberg. En la catedral de Bamberg, en la que fui ordenado sacerdote en 1954, hay, junto a otros famosos tesoros artísticos, una pareja de figuras femeninas que, cargadas de simbolismo, representan a la Iglesia y a la Sinagoga. Al igual que en la catedral de Estrasburgo, la Sinagoga es representada en Bamberg como una mujer con los ojos vendados.

Cuando contemplo hoy esta imagen de la Sinagoga con los ojos vendados, me perturba e inquieta preguntar qué es lo que han visto esos ojos, qué es lo que saben de Dios, qué es lo que en el cristianismo hemos hecho invisible y acallado por medio de la teología, y no pocas veces de un modo sumamente violento. Cuando contemplo hoy esta imagen, me pregunto con temor si, en aquella noche en la que fueron quemadas las sinagogas¹⁰², no quedó también reducida a cenizas una sabi-

duría de Dios sin la cual tampoco nosotros los cristianos podemos saber dónde tenemos la cabeza y dónde nos late el corazón cuando decimos «Dios» y cuando decimos «Jesús», el cual, como es bien sabido, no era cristiano, sino judío. Cuando contemplo hoy esta figura femenina, la considero símbolo del Israel bíblico y, como cristiano, como miembro de mi Iglesia, me pregunto cómo he de entender y valorar la elección de Israel por parte de Dios, del Dios de judíos y cristianos, y cómo tengo que entender y valorar esta alianza, aún vigente, de Dios con «su» pueblo. ¿Qué es lo que pone Israel de manifiesto como insuperable e insustituible también para nosotros, los cristianos?, me pregunto desde entonces con frecuencia, siguiendo el ejemplo de Pablo. ¿Qué es lo que nos permite reconocer que el dedo de Dios se halla sobre este pueblo? «Mi pueblo Israel»: ¿por qué no el culturalmente esplendoroso Egipto? ¿Por qué no la poderosa Persia? ¿Por qué no —sí, por qué no—, por ejemplo, la misma Grecia? Cuando observo hoy la imagen de Bamberg, descubro en esa mujer con los ojos vendados una maestra de las cosas divinas para todos nosotros. Y sobre ello me gustaría decir algo en cuanto teólogo cristiano: sobre la Sinagoga como maestra de las cosas divinas.

Voy a intentarlo a partir de dos presupuestos. Por un lado, entiendo aún vigente la Sinagoga no tanto como el espacio de oración y congregación de los judíos creyentes, sino más bien como símbolo y recuerdo monumental del Israel bíblico, tal como también sugiere el par de figuras que representan a la Iglesia y a la Sinagoga. Por otro lado, me limito a unos cuantos aspectos de la doctrina israelita de Dios y la Sinagoga: aquellos, en concreto, que los cristianos precisamente pierden de vista una y otra vez. Este hecho expone a los cristianos, por su parte, al peligro de hablar del Dios a quien —con Pablo, con el Nuevo Testamento— confesamos como Dios de judíos y cristianos como si fueran ciegos o tuvieran los ojos vendados.

1. Espíritu anamnético

La Sinagoga como maestra de las cosas divinas: ella nos enseña el *espíritu de la remembranza*, el espíritu reminiscente que capacita para tener experiencia de Dios; ella vincula el recuerdo y la redención. Esta

101. Esta cristología del seguimiento se basa en las categorías práctico-intelectuales de la memoria y la narración. Tiene su raíz en la comprensión del cristianismo como comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya «primera mirada» —esto lo he añadido posteriormente para mayor claridad— se dirigió al sufrimiento ajeno. Véase al respecto *Zeit der Orden?*; GGG, §§ 11 y 12; así como §11 (sección 3: «La “primera mirada” de Jesús: responsabilidad por el mundo desde la sensibilidad para el sufrimiento») y §17.

102. Al respecto, cf. mis notas autobiográficas en «Produktive Ungleichzeitigkeit»,

en [J. Habermas (ed.)] *Stichworte zur «geistigen Situation der Zeit»*, vol. 2: *Politik und Kultur*, Frankfurt a.M. 19792, pp. 529-538, así como en *Unterbrechungen y Trotzdem hoffen*.

originaria oferta intelectual dirigida al cristianismo consiste en la idea –pertinazmente oculta incluso en la teología cristiana tradicional– del pensamiento (*Denken*) como memoria (*Andenken*), como rememoración histórica. Por consiguiente, se trata de la naturaleza esencialmente anamnética del espíritu, que no puede ser identificada con la *anamnesis* platónica intemporal y ahistórica¹⁰³. Con esta oferta intelectual, Israel no sólo entra a formar parte de la historia de la fe, sino también de la historia de las ideas del cristianismo y de Europa¹⁰⁴. La indiferencia ante Dios, la indiferencia ante la salvación, es una especie de olvido en el que el ser humano acaba asimismo desapareciendo del pensamiento. Ese tipo de memoria, esa clase de rememoración, ¿caracteriza también al espíritu del cristianismo y al discurso cristiano sobre Dios? Al respecto, tengo mis dudas y mis preocupaciones. ¿No comenzó ya en los albores de la historia del cristianismo una especie de mutilación de su espíritu¹⁰⁵? ¿No se impuso en la teología cristiana el parecer de que, aunque la fe de los cristianos tenía sus raíces en Israel, su espíritu procedía exclusivamente de Atenas, de la cultura griega?

¿No será, quizá, que nuestra forma insegura y contradictoria de abordar la catástrofe de Auschwitz se debe a que nos falta el espíritu que en aquel lugar se quería eliminar de una vez por todas? ¿No será que –en medio del cristianismo, en medio de la civilización europea– nos falta ese espíritu de la remembranza que sería necesario para percibir lo que en tal catástrofe ocurrió también con nosotros, con Europa y, a fin de cuentas, con nuestro discurso sobre Dios y el ser humano? ¿Por qué nos resulta el pasado tan pasado?; ¿por qué están los muertos tan muertos para nosotros?; ¿por qué el lenguaje se nos convierte precisamente a nosotros, los cristianos, en una cita evocadora cuando anunciamos en el presente la tan bíblica proposición de la resurrección de los muertos? ¿Por qué nos quedamos desconcertados o desesperados

103. Cf. mi alocución con motivo de la «noche de los cristales rotos» (Münster, 9 de noviembre de 1978): «Auschwitz betrifft uns alle»: *Pax Christi* 31/2 (1979), pp. 8-10.

104. Esta concisa caracterización de la memoria debe ser leída en conexión con las reflexiones de los §2.2; §5; §14 y §16 acerca de la prioridad de la remembranza de Dios sobre el concepto de Dios.

105. En cuanto teólogo que no puede considerar simplemente superado el Israel bíblico y que cree que de los israelitas no se debe, sin más, hacer «cristianos anónimos», necesito un concepto de «Israel» con valencia teológica. En él se condensa entonces todo el Primer Testamento (como se dice hoy). Esto es lo que he intentado llevar a cabo en mi definición de Israel como el pueblo incapaz de dejarse consolar por mitos o ideas y que, en último extremo, prefiere continuar siendo un «paisaje de clamores»: cf. *supra* §1.

ante frases como la siguiente: «El pasado no está muerto, ni siquiera es pasado... *Nosotros* nos segregamos de él y actuamos como si fuéramos extraños» (Christa Wolf)? ¿Por qué la Ilustración europea y la civilización científica a ella vinculada corren entre nosotros el peligro de entender la amnesia progresiva, la paulatina pérdida de la memoria, como el auténtico progreso? Hace ya tiempo que el lugar de la memoria ha sido ocupado por una ciencia histórica de cuño evolucionista que da por supuesto el carácter pasado del pasado, convirtiéndolo en objeto exclusivo de análisis científico. Pero toda objetivación es siempre también una suerte de olvido, un olvido a consecuencia del cual no sólo la fe, sino al final incluso el ser humano con el que estamos familiarizados queda expuesto a la amenaza de desaparición¹⁰⁶.

La pregunta decisiva es si el «espíritu anamnético», para el que el historicismo representa la forma más pertinaz de olvido, puede desplegarse como crítica productiva en nuestro mundo discursivo científico-explicativo o hermenéutico-comprensivo sin verse sometido a la sospecha de que se trata de una reducción arcaica; y si, de este modo, no podríamos volver a hacer sitio en nuestro mundo intelectual a la visión del peso escatológico y la limitación temporal del mundo. Pero un discurso sobre Dios que apela a la dignidad de la remembranza suscita, sin duda, la impresión de ser «menor» y estar «más amenazado» y «más desprotegido», aunque en esta «debilidad» se halle más cerca del rastro del prometedor nombre de Dios que todos los idealismos teológicos. Todavía habrá que hablar del precio que semejante discurso sobre Dios debe pagar por ello.

2. «Pobreza de espíritu»

La Sinagoga es, asimismo, una maestra de las cosas divinas para todos nosotros en tanto en cuanto nos recuerda un rasgo fundamental del espíritu israelita y celebra lo que me gustaría denominar la «pobreza de espíritu» de Israel. Se trata, si lo entiendo bien, de su peculiar forma de dolorosa implicación en la realidad, su «profunda aquendidad»; o, dicho de otro modo, se trata de una figura especial de su indefensión, de su pobreza, a saber, su incapacidad de distanciarse del horror de la realidad por medio de la idealización o mitificación; su incapacidad y también su renuencia a elevarse por encima de la propia historia de sufrimiento y de los propios miedos con ayuda de una «riqueza de espíritu»

106. Véanse al respecto *supra* §2.2 e *infra* §16.

de carácter mítico. Esta pobreza es tanto el presupuesto como el precio de su remembranza de Dios. Es el estigma de su «elección». En su *Teología del Antiguo Testamento*, G. von Rad acentúa, a mi juicio con razón, que «Israel percibía de un modo sumamente realista los sufrimientos y amenazas de la vida; se veía expuesto a ellos en su indefensión y vulnerabilidad y mostraba escasa destreza a la hora de huir de ellos refugiándose en una u otra ideología... Poseía más bien una fuerza inusitada para hacer frente a realidades negativas, para reconocerlas en lugar de reprimirlas, incluso cuando no había modo alguno de asimilarlas espiritualmente»¹⁰⁷.

Esta cita apunta en dirección a una mística divina que tampoco nosotros, los cristianos, podemos en modo alguno rechazar como demasiado «negativa». Hoy nos sale al encuentro siempre que nos planteamos la que, en último término, es la única y decisiva pregunta acerca de Dios: la pregunta por Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo¹⁰⁸. Esta pregunta se convirtió en la fuente del ateísmo moderno. Tampoco la teología cristiana puede «resolver» esta pregunta sin más. Su tarea consiste más bien en extraer repetidamente esta pregunta de sus codificaciones secularizadas, presionar para que sea incorporada siempre de nuevo al orden del día de nuestra conciencia ilustrada, evidenciar su intransferibilidad a instancias interhumanas o de-subjetivadas y elaborar el concepto de la esperanza –atravesada por una tensión temporal– de que Dios mismo se «justificará» cuando llegue su día¹⁰⁹. Esta teología entiende el «sí» a Dios en la historia como un «sufrimiento en razón de Dios» que termina exacerbándose hasta aquel sufrimiento de sentirse abandonado por Dios, cuya manifestación inolvidable es el clamor de Jesús en la cruz.

3. Mística del sufrimiento

De este modo, la Sinagoga, el símbolo de Israel, se convierte en maestra de una mística que podría unir a judíos y cristianos. Es cierto que la

Sinagoga conoce y enseña la mística del reino de Dios, de su poder creador de justicia. Pero resulta evidente que conoce y enseña asimismo otra forma de mística divina. Aquí la caracterizo tentativamente como *mística del sufrimiento en razón de Dios*. Se hace presente también –y sobre todo– en las tradiciones oracionales de Israel. La «definición» de Israel que me parece teológicamente más adecuada es la de N. Sachs, que ya fue mencionada *supra* en §1. Para ella, el Israel bíblico es un «paisaje de clamores». Según esta idea, el Dios alejado de la historia de sufrimiento de Israel pasó tan cerca de los israelitas que éstos gritaron para reclamar su atención. También en este grito –y sobre todo en él–, Dios está «ahí»¹¹⁰. Este estar ahí de Dios no es sino aquella presencia a la que se refieren, para protegerla, la ilustración bíblica, con su prohibición de imágenes y su crítica de los mitos y los ídolos, y la teología negativa de los profetas. Esta presencia es, por lo demás, expresión de la alianza mística entre Dios y los seres humanos representada ya por la Sinagoga.

Es en la pasión divina de Israel –en el doble sentido de la expresión: apasionamiento por Dios y sufrimiento en razón de Dios– donde tiene su raíz lo que más tarde se llamaría «monoteísmo bíblico». El cual, a diferencia de la caricatura que trazan gustosos sus detractores, no es expresión de una ideología de dominio proclive al totalitarismo; no se trata en absoluto de un sistema, sino de un acontecimiento escatológico. Si no me equivoco, mucho más que de un monoteísmo de pretensiones político-imperialistas, se trata de un monoteísmo padeciente y con un flanco escatológico dolorosamente abierto. ¿Por qué, me pregunto una y otra vez, resulta con frecuencia más fácil percibir en el concreto destino del judaísmo posterior a Cristo que en el destino fáctico del cristianismo lo que Jesús proféticamente exigió a los suyos? Mientras se trate de «religión» (cualquiera que sea el significado de esta palabra en nuestro mundo posmoderno, afín a los mitos y favorablemente predisuesto hacia la religión), cabe renunciar sin problemas a Israel y a las tradiciones judías. Pero cuando lo que está en juego es «Dios» y la «oración», tal renuncia resulta imposible no sólo para los judíos, sino también para los cristianos.

107. Cf. *infra* §4 y §16.

108. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962⁴, p. 396 [trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1978]. Véase también la observación de E. Otto sobre Egipto que allí se cita: «Por la información que nos ha llegado de las distintas épocas de la historia del antiguo Egipto, sabemos que a los egipcios les encantaba “idealizar” los acontecimientos fácticos».

109. Para más detalles sobre el lenguaje oracional sensible a la teodicea, cf. §1 y §5.

110. Véase al respecto §1 (con el correspondiente «excursus») y §14.

111. Esta idea de una «escatología presentista» se desarrolla de manera más exhaustiva *infra* en §5.

II. En la época de la crisis de Dios

EL anuncio de la hora, la comunicación de lo que *es*, constituyó en su día el sentido y el cometido de los autores apocalípticos. «Escribe lo que es...», reza la orden en el llamado Apocalipsis de Juan (1,9), que con ello también nos recuerda involuntariamente el significado literal de la palabra «apocalipsis»: ¡destapar, dar a conocer, revelar¹¹²! ¿No ha ido perdiendo desde entonces el cristianismo poco a poco esta sensibilidad para la situación del momento? Ya no anuncia lo que es, sino que se limita a hablar de ello cuando ya ha acontecido; y luego su normatividad carente de consecuencias lo desconcierta e irrita. A tientas, el cristianismo se interna cada vez más a menudo en la trampa del fundamentalismo o en la de la modernización. O bien se cierra por completo a la profecía del tiempo, o bien se apresura a tomar parte en todo, sumergiéndose en todos los juegos lingüísticos, y no conoce crisis de verosimilitud. Pero ¿cuál «es» la situación –en concreto, por lo que respecta al propio cristianismo y al mensaje sobre Dios del que es portador para los seres humanos?

112. Interesantes observaciones al respecto pueden encontrarse en J. EBACH, *Biblische Erinnerungen*, Bochum 1993.

§3. La crisis de Dios como rasgo distintivo de la época

1. La «muerte de Dios»

«Dios ha muerto», diagnosticó hace ya más de un siglo F. Nietzsche. No cito a Nietzsche para repetir lo dicho por él, sino para no basarme en síntomas secundarios para mi diagnóstico teológico de la época, así como para no perder tiempo con crisis de segundo orden. En el libro quinto de *La gaya ciencia*, añadido con posterioridad en 1886, Nietzsche escribe: «El mayor de los acontecimientos recientes –que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano ha perdido su credibilidad– empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. Al menos para aquellos pocos cuyo *recelo* en los ojos es lo bastante intenso y sensible para contemplar este espectáculo, parece que algún sol acaba de ponerse, que alguna profunda e inveterada confianza se ha tornado en duda; a ellos nuestro antiguo mundo debe antojárseles a diario más crepuscular, menos digno de confianza, más extraño, más “viejo”. Pero, por lo que respecta a lo esencial, cabe afirmar lo siguiente: el acontecimiento es, en sí mismo, demasiado grande, demasiado lejano, demasiado ajeno a la capacidad de comprensión de muchos como para que pueda decirse siquiera que se ha *extendido* ya la noticia de su acontecer, y menos aún que muchos ya saben *qué* es lo que realmente ha sucedido con ello y cuántas cosas, una vez socavada esta fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella; por ejemplo, toda nuestra moral europea»¹¹³.

La crisis por la que atraviesa el cristianismo europeo no es principal ni exclusivamente una crisis eclesial. Todas las iglesias se levantan hoy como árboles defoliados en medio de nuestro paisaje posmoderno. ¿A qué se debe esta circunstancia? Sin duda, también a las propias iglesias. Pero la crisis es más profunda: resulta imposible atribuir la tan sólo a la situación de las iglesias; la crisis se ha convertido en una *crisis de Dios*. Y, en cuanto tal, deja de ser provincial o confesional. No afecta sólo a las iglesias, no afecta sólo a los cristianos, ni tampoco sólo a los europeos. Se trata de una crisis de la humanidad, pues Dios, o es un tema que afecta a la humanidad entera o carece por completo de inte-

rés. Y esto lo digo con el mayor respeto hacia las demás religiones y culturas de la humanidad.

Esta crisis de Dios no es fácil de diagnosticar, porque en la actualidad, tanto dentro como fuera del cristianismo, se halla envuelta por una atmósfera de positiva predisposición hacia la religión. Vivimos en una especie de crisis de Dios con tintes religiosos. El eslogan reza: «Religión, sí; Dios, no», aunque este «no» carece del carácter categórico propio de los grandes ateísmos. Ya no existen grandes ateísmos. En la época de la crisis de Dios, hasta el ateísmo se ha vuelto banal. La disputa sobre la trascendencia parece concluida; y el más allá, definitivamente disipado. Y así, el ateísmo de hoy puede hablar de nuevo de Dios –de forma distraída o informal– sin referirse en realidad a Él: como flotante metáfora que se usa en las conversaciones de las fiestas, en el sofá del psicoanalista, en el discurso estético, o como código para la legitimación de la comunidad jurídica civil, etc. La religión como nombre para el sueño de la felicidad exenta de sufrimiento, como encantamiento mítico del alma, como presunción psicológico-estética de inocencia para el ser humano: sí. Pero ¿Dios, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesús...? ¿Hasta qué punto es compatible con la Modernidad el discurso bíblico sobre Dios? ¿En qué condiciones ha sobrevivido a todas las privatizaciones y funcionalizaciones de la Modernidad? ¿Y a la transformación de la metafísica en psicología y estética? ¿Cómo se ha adaptado al petulante pluralismo de nuestras sociedades liberales y al torbellino de sus extremas individualizaciones? ¿Qué ha ocurrido? ¿Ha desaparecido definitivamente el inteligible, comunicativo y prometedor poder de la palabra de Dios? ¿Qué ha sido de Dios?

No se puede plantear este tipo de preguntas, oigo que me dicen desde los aposentos interiores de la teología. Pues hace ya tiempo que ésta se inmunizó de antemano ante todas las crisis de Dios; además, no se atreve a correr el riesgo de la no-identidad. *Dios viene de Dios (Gott kommt von Gott)*: teología estricta de la revelación es lo que está a la orden del día. El mágico círculo teológico se cierra antes de que el ser humano pueda entrar en él¹¹⁴. Pero ¿qué diferencia existe entre este planteamiento y la apenas disimulada pérdida de esperanza de la teología en el hombre moderno y su capacidad para Dios? También la Iglesia

114. El *gratia supponit naturam* se convirtió en *gratia sibi supponit naturam*. Así se cierra el círculo de la revelación con la supresión de la competencia «natural» del ser humano en lo referente a Dios. Para esta problemática, cf. sin embargo la posición de K. Rahner, que se presenta *infra* en §6.

113. KSA 3, 573 (*La gaya ciencia*, libro quinto, §343: «Nosotros los intrépidos»).

tiene su programa de inmunización contra las crisis de Dios. Hoy ya no habla de Dios, como hacía aún, por ejemplo, en el Concilio Vaticano I, sino sólo del Dios anunciado por la Iglesia, como hace en el más reciente concilio. El discurso sobre Dios es codificado eclesiológicamente¹¹⁵. ¿Es ése el camino que puede llevar a superar la crisis de Dios o el comienzo de un proceso de sectarización?

La crisis de Dios como crisis de humanidad, como crisis de la moral conocida hasta ahora, como crisis cultural y también como crisis del lenguaje del ser humano: me gustaría explicar brevemente estos síntomas de la crisis de Dios, a fin de hacer reconocibles ciertos caminos y perspectivas del testimonio cristiano de Dios en el mundo posterior a la proclamación de la muerte de Dios.

2. La crisis de Dios como crisis del universo moral

Nietzsche profetizó –como consecuencia de la muerte de Dios por él anunciada– el colapso de «toda nuestra moral europea»¹¹⁶. ¿No le ha dado el tiempo la razón? ¿No vivimos en una etapa de agotamiento moral de Europa? ¿No hace ya tiempo que nuestra cultura intelectual ha pasado de la consideración moral a la consideración estética del mundo? ¿Por qué suscitan nuestros discursos éticos tamaña impresión de nerviosismo y excitación? El clima moral europeo oscila entre la declarada voluntad de suspensión de la moral en general y la *pequeña moral* en su variante posmoderna. Esta *pequeña moral* es la moral de criterios reducidos y cambiantes: la moral que se caracteriza por la renuncia a toda fidelidad a largo plazo, vitalicia, por la reserva de la autorrealización a la hora de correr cualquier riesgo, por la insistencia en el derecho de canje en todo compromiso; pero también, con toda generalidad, la moral que lleva asociada la individualización de todos los conflictos, la indiferencia respecto del gran consenso y la sospecha frente a todo concepto universal. Es evidente que el espíritu europeo lo prefiere ahora todo más pequeño. Un nuevo sueño de inocencia parece haberse adueñado de él. Tal sueño se expresa en la predilección por los motivos míticos y románticos que se pueden narrar de espaldas a la historia en la que se sufre. El nuevo espíritu europeo valora la dispensa moral que

acompaña a tales mitificaciones y meras literalizaciones del mundo de la vida y que adormece nuestra sensibilidad para las catástrofes. Esta *pequeña moral* es la moral de la mayoría satisfecha¹¹⁷, que apenas se preocupa de las minorías insatisfechas, del sufrimiento de los otros.

¿Está capacitada esta *moral* para dar respuesta a los desafíos que en la actualidad tiene planteados Europa? Mucho lo dudo, y sospecho que en esto no me hallo muy lejos de J. Habermas. Al fin y al cabo, Europa es la patria cultural y política de un determinado universalismo, y renunciar a él sería precisamente un gesto extremo de eurocentrismo. No me refiero aquí a la Europa de la europeización profana del mundo por medio de la civilización científico-técnica, sino a la Europa de una ética universal de los derechos humanos en la que los preceptos del monte Sinaí, los diez mandamientos, están tan inscritos como los imperativos de la ilustración política¹¹⁸. Hoy tendríamos que aplicárnoslos a nosotros mismos, sobre todo en lo relativo a la forma en que tratamos a las minorías insatisfechas, a los otros que nos resultan extraños.

La situación de la que parte del cristianismo a la hora de dar testimonio y configurar esta *moral universal* no es propicia. ¿Por qué no? Una y otra vez me he preguntado en los últimos años qué fue exactamente lo que le ocurrió al cristianismo cuando se convirtió en teología (por lo demás, un caso único entre las grandes religiones monoteístas). Lo que me ha servido de guía en tal empresa no ha sido el interés por promover una imagen del cristianismo indiferenciada y no conceptual, ni tampoco el deseo de *simplificar la situación*, sino la pregunta de si la forma en que se produjo su conversión en teología no conllevó la supresión, olvido o silenciamiento de algo que justamente hoy resulta irrenunciable de cara a la competencia lingüística y moral del cristianismo. En este proceso de conversión en teología, el cristianismo perdió, en mi opinión, su sensibilidad para el sufrimiento o –dicho teológicamente– su sensibilidad para la teodicea, esto es, la inquietud generada por la pregunta por la justicia para los inocentes que sufren. Por lo común, esta pérdida no es considerada en absoluto como tal pérdida, sino más bien como un triunfo, y un triunfo, en concreto, de la razón teológica: un triunfo teológico, sobre todo frente a las tradiciones judías

117. Expresión acuñada por J. Kenneth Galbraith.

118. Para detalles al respecto, así como para la pregunta de si existe de hecho una praxis unitaria de los derechos humanos, cf. mi artículo «Die dritte Welt und Europa»: *StZ* 118/1 (1993), pp. 3-9. Véanse igualmente *infra* §13 («Ofrecer a Europa una memoria: por una Europa pluralista, contra una Europa laicista») y el correspondiente «excursus».

115. Cf. las observaciones pertinentes con respecto al concilio más reciente en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980, pp. 287ss.

116. KSA 3, p. 573.

aún presentes en el cristianismo¹¹⁹. Sin embargo, a mi juicio, se ha convertido en la raíz de la crisis de competencia del cristianismo, con respecto a la cual, repito, todas las crisis eclesiales del cristianismo son de naturaleza secundaria.

Esta moral universal que el cristianismo ha de testimoniar y configurar¹²⁰ puede ser vinculada sin problemas con el ahora alcanzado estatuto autónomo de la acción moral, siempre y cuando se parta de que la autonomía y la emancipación, lejos de significar una abstracta negativa a obedecer, un puro rechazo de toda autoridad, exigen precisamente el reconocimiento incondicional de una autoridad, a saber, la autoridad de los que sufren¹²¹. Quien se niega a seguir sus *preceptos* confunde el pensamiento autónomo con el pensamiento narcisista, y la emancipación con la arbitrariedad. Sobre esta base, el cristianismo podría y debería intervenir, con su sensibilidad para el sufrimiento y su visión de la justicia, en la lucha por una *moral universal*. De esto se ocuparán por extenso las consideraciones de §11 (sobre el programa del cristiano para el mundo según el espíritu de la *compassio*) y §12 (sobre el programa de reforma de la Iglesia *ex memoria passionis*).

3. La crisis de Dios como una crisis de la cultura

Pero, antes de nada, ocupémonos de nuevo de F. Nietzsche, el primer profeta posmoderno de la época poscristiana, y de las consecuencias de su mensaje de la muerte de Dios. «Dios ha muerto». Pero ¿qué «ocurre» si Dios ha muerto? Donde no existe Dios, el olvido se convierte en la única condición de la felicidad humana. Nietzsche vincula su «nuevo estilo de vida» a una cultura del olvido, a la amnesia cultural que cada vez caracteriza en mayor medida nuestro paisaje posmoderno¹²².

119. Para la mutilación del espíritu del cristianismo a consecuencia de su conversión en teología, cf. mi ensayo «Anamnetische Vernunft», en [A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (eds.)] *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, FS Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1989, pp. 733-738.

120. Este punto se desarrolla con más detalle en las consideraciones sobre la fundamentación de la «moral universal» como *compassio* del §11.

121. La obediencia a esta autoridad y sus «órdenes» tendría que ser incorporada necesariamente a los conceptos de libertad, autonomía y emancipación. Al respecto, así como para la «obediencia» ínsita a la razón, cf. *infra* §14.

122. Cf. *infra* los apartados 7 al 10 («El hechizo de la amnesia cultural»), así como *Zum Begriff*, §8,5 y el ensayo «Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie», en [K. Rahner Akademie (ed.)] *Geschichte denken*, Münster 1999, pp. 107-116.

«Pero tanto en el caso de la ínfima como de la máxima felicidad, es siempre lo mismo lo que hace que la felicidad sea tal: la capacidad de olvido... Quien no es capaz de instalarse, olvidando todos los pasados, en el umbral del momento, quien no puede mantenerse erguido en un punto, sin vértigo ni temor, como una diosa de la Victoria, no sabrá qué es la felicidad». El prototipo de la felicidad sería, por consiguiente, la amnesia del vencedor; su *conditio sine qua non*, el inmisericorde olvido de la víctima. Lo cual representa, de hecho, justamente lo contrario del pensamiento bíblico de la alianza, de la solidaridad anamnética que se exige en tal pensamiento, así como, en general, de la importancia de la *memoria*, especialmente de la *memoria passionis*, la cual está entretejida en la comprensión cristiana de la paz y la felicidad¹²³. La visión del reino de Dios que transmiten las tradiciones cristianas se opone al intento de definir la dicha al precio de la amnesia ¿Cómo fue posible que se llegara a semejante negación del pasado inconcluso, a esta derrota del recuerdo? ¿Y cómo respondemos en cuanto cristianos a ello? ¿Y en cuanto teólogos (siempre y cuando no suscribamos la negligente opinión de que es posible pasar, sin más, de una comprensión del cristianismo guiada por el recuerdo a otra guiada por las ideas, y que podemos mantenernos incólumes en la época de la amnesia cultural concibiendo la identidad del cristianismo –de nuevo– por analogía con las ideas de Platón o interpretando el cristianismo –en un giro desde la historia a la psicología dictado por la moda– como un mito gnóstico de salvación)? Es cierto que en el cristianismo conocemos una *anamnesis* cultural; pero ¿poseemos realmente –ya sea de forma embrionaria– una cultura anamnética que refiera la rememoración cültica de la pasión a nuestras experiencias históricas, evitando así que termine siendo celebrada sólo como un mito ajeno a la historia?

La remembranza bíblica del sufrimiento no encuentra facilidades en un mundo que, valiéndose de una cultura de la amnesia, de una cultura del olvido, intenta defenderse cada vez más de las desbordantes historias de sufrimiento. Pero semejante olvido tiene sus consecuencias. Preguntémonos tan sólo: una vez que nos decidimos por este olvi-

123. La cita de Nietzsche está tomada de KSA 1, 250 (*Consideraciones intempestivas* II, 1). Al respecto, cf. mis ensayos «Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie», en [Th. Faulhaber y B. Stillfried (eds.)] *Wenn Gott verloren geht* (QD 174), Freiburg i.B. 1998; y «Das humane Gedächtnis zu schärfen. Überlegungen eines Theologen zum Zeitalter kultureller Amnesie», en [S. Abeldt, W. Bauer et al. (eds.)] *Was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie* (FS Helmut Peukert), Mainz 200, 137-144.

do, ¿seguimos siendo realmente las mismas personas?, ¿no perdemos nada de nuestra humanidad? Tampoco contra el nombre del ser humano se puede pecar a voluntad. Pues no existe sólo una historia superficial, sino asimismo una historia profunda de la especie humana, la cual lleva en sí la profundísima herida de Auschwitz. ¿No adquieren acaso para nosotros las orgías de violencia y violación del presente en parte la fuerza normativa de lo fáctico? Ocultas tras el escudo de la amnesia, ¿no minan tales orgías la «confianza fundamental civilizatoria», aquellas reservas morales y culturales en las que se apoya la humanidad de los hombres? ¿No acontece aquí tal vez la despedida de la imagen del ser humano con la que hasta ahora estamos históricamente familiarizados? ¿Es posible que el ser humano, bajo el hechizo de la amnesia cultural, no sólo haya perdido a Dios, sino que cada vez se esté perdiendo más a sí mismo? «Sólo cuando uno empieza a perder la memoria... se da cuenta de que la memoria es toda la vida» (Luis Buñuel).

¿Qué ocurriría, pues, si un día los seres humanos no pudieran defenderse contra la desgracia existente en el mundo más que con el arma del olvido, si sólo pudieran construir su felicidad sobre la base del despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia, en la que se supone que el tiempo cura todas las heridas? ¿Qué ocurriría? ¿de qué se alimentaría entonces la resistencia contra la falta de sentido del sufrimiento inmerecido e injusto que existe en el mundo? ¿qué movería a prestar atención al sufrimiento ajeno? ¿qué inspiraría la visión de una nueva y más abarcadora justicia? La remembranza de Dios es resistencia contra la amnesia cultural (Is 21,11-12)¹²⁴.

4. La crisis de Dios como crisis del lenguaje

Dios, se oye decir, ya no aparece sustancialmente en el lenguaje del mundo secular. La palabra «Dios» ha perdido su poder comunicativo; para muchos resulta como el recuerdo de un misterio agotado, de una promesa marchita. Así pues, Dios ya no cuenta. Y nosotros, los seres humanos, ¿contamos todavía en este lenguaje de un mundo secularizado por completo y de forma no dialéctica a raíz de la muerte de Dios? ¿No se ha convertido ya el propio discurso sobre el «ser humano» —al menos en el lenguaje de las ciencias, en el lenguaje de Tecnópolis y su

mundo digital— en un anacronismo de la vieja Europa? El lenguaje de la civilización científico-técnica deviene cada vez más un lenguaje sistémico tecnomorfo y de-subjetivado. En ocasiones da la impresión de ser un segundo lenguaje del destino, en cuyas imágenes, sueños e historias el ser humano, o bien no interviene, o bien sólo lo hace en formas lingüísticas enajenadas y virtuales, en cierto modo como una imitación lingüística de sí mismo.

¿De dónde procede, entonces, el discurso sobre Dios, que supuestamente se ha tornado tan obsoleto? ¿Se basa en el lenguaje de tradiciones hace ya tiempo exhaustas? ¿O tal vez en el lenguaje de los libros o incluso en el «del» Libro de los libros? ¿Tiene su raíz en el lenguaje de los dogmas o de otras instituciones eclesiásticas? O para plantear esta pregunta de forma más moderna: ¿tiene su raíz en el lenguaje icónico de nuestras ficciones literarias? O formulado desde una perspectiva posmoderna: ¿tiene su raíz en el enigmático lenguaje de nuestros sueños? El discurso sobre Dios deriva siempre de la interpelación a Dios, procede del lenguaje de la oración¹²⁵. Y la teo-logía sería entonces, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo. ¿Acaso no surge el verdadero «ateísmo teológico» cuando los teólogos piensan que pueden hablar de Dios de tal modo que sea su propio discurso el que constituya al Dios de las oraciones?

«Hay que comenzar por las oraciones», puede leerse en el estudio de Jacques Derrida sobre la teología negativa. Independientemente de cómo haya que entender la intención del enunciado de J. Derrida, estoy de acuerdo con esta frase procedente del Areopagita. «Comenzar por las oraciones» no significa, sin más, «comenzar por la fe». El lenguaje de las oraciones es mucho más abarcante que el lenguaje de la fe: en él se puede decir también lo que uno no cree, con sólo que uno intente decirlo a Dios. Es posible que este orar suene como una queja silenciosa, como un callado lamento de la creatura. Tal forma de orar —merced a la cual se ensancha el espacio divino— es el lenguaje que uno sólo oye y experimenta cuando se sale de los límites de la demasiado apresurada codificación eclesiológica y teológica del discurso sobre Dios y la oración. Este punto se abordará por extenso en §5, donde el lenguaje oracional se interpreta como «pedirle Dios a Dios».

La religión sustancial, tal como se manifiesta en las oraciones, no se deja neutralizar sin más por la teología. La cual siempre es, como ya

124. Para la interpretación de este pasaje de Isaías en el horizonte de la pregunta por la relación entre Dios y el tiempo, cf. *infra* §8.

125. Para la importancia central de este lenguaje oracional y una descripción del mismo, cf. sobre todo *infra* §5.

resaltó Tomás de Aquino, *actus secundus*. De ahí que nunca pueda reemplazar a la religión sustancial ni tenga virtualidad para tornar superfluo el clamor, la esperanza, el pedir Dios a Dios. Lo único que puede hacer es iluminarlos argumentativamente. En las *quinque viae* de las pruebas de Dios de Tomás de Aquino siempre se menciona el sujeto religioso de referencia de la argumentación teológica: *id quod omnes dicunt esse Deum*. Distinto resulta, sin embargo, el planteamiento de Anselmo de Canterbury, al menos cuando se oye y se cita fuera de contexto su famosa «definición» de Dios: *id quo maius cogitari nequit*. Aquí, al parecer, no hay que recurrir a la base religiosa del discurso sobre Dios. No obstante, interpretando así a Anselmo, se pasa por alto que su «definición» de Dios la ofrece en el marco de una gran oración (en el *Proslogion*). Sea como fuere, en la actualidad existe justamente la tentación del idealismo teológico, el cual suscita la impresión de que es posible desvincular por completo el discurso sobre Dios de su base religiosa, supuestamente cada vez más débil: una impresión que también resulta contraria al propósito de Anselmo de Canterbury.

§4. ¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?

¿Qué está ocurriendo en la Europa tardía, qué está ocurriendo en el cristianismo tardío? ¿No fue en la Europa tardía donde se anunció por primera vez de forma pública la «muerte de Dios»? ¿Y no es en esta Europa donde desde hace tiempo se nos está preparando asimismo para la «muerte del ser humano», tal como lo conocemos por la historia precedente?

1. De la desaparición del ser humano en la (todavía) Modernidad o Transmodernidad (A)¹²⁶

Como salta a la vista, los procesos de la Modernidad europea que condujeron a la europeización profana del mundo no son sólo procesos de secularización en cuanto procesos de derrocamiento social y disolución de las religiones. Cada vez se desenmascaran en mayor medida también como procesos de derrocamiento y disolución del ser humano, al menos en la forma en que nos era familiar y nos estaba encomendado hasta ahora, en la forma en que la Ilustración pudo darlo por supuesto sin merma. Por consiguiente, la secularización no es sólo expresión de la autoafirmación del ser humano, sino también de su relativización. ¡La secularización (igual que la Ilustración) no puede dejar de ser concebida en el marco de la dialéctica que le es connatural! Resulta asombroso que los herederos de la «dialéctica de la Ilustración» no se decidieran a hablar igualmente de una «dialéctica de la secularización».

En todo caso, la siguiente observación parece ser susceptible de generalización sin necesidad de incurrir en ningún tipo de pesimismo cultural: allí donde han sido abandonados de manera no dialéctica al automatismo del progreso gradual, los procesos de modernización europeos no fortalecen en realidad al ser humano en su condición de sujeto, ni en su capacidad de relación con sus congéneres, ni en su conciencia histórica, sino más bien todo lo contrario. Los principios de mercantilización e intercambio propios de esta civilización han desbordado entretanto el ámbito de la economía y se han extendido hace ya tiempo a los

126. Para la expresión «la (todavía) Modernidad o Transmodernidad», cf. la observación que realizamos en §2.2 (sección 1) [N. del Traductor]

fundamentos espirituales de nuestra sociedad, colonizando de este modo el corazón del ser humano: todo parece intercambiable, incluidas las relaciones personales; y también en lo que atañe a nuestros recuerdos históricos, cada vez rige menos la responsabilidad moral y cada vez más, por el contrario, la inocencia que se presenta como objetividad. La trepidante aceleración con que vivimos, la atropellada mudanza del consumo y las modas, incluso de las culturales, no permite hacerse una visión sensorial del conjunto, porque, por lo general, no podemos más que seguir a las personas y a las cosas con la vista; verles únicamente, por así decirlo, la espalda. De este modo, el individuo se acostumbra cada vez más a adaptarse a un mundo abstracto y difuso, incomprensible. Tampoco le resulta factible el recurso a las fantasías de su infancia, porque las hemos sofocado con nuestras máquinas (de juego) antes de que pudieran desarrollarse.

¿Qué ha sido, pues, del ser humano? Según parece, cada vez es menos su propia memoria, y cada vez más un experimento de sí mismo. Todo es técnicamente reproducible, incluido, al final, el propio ser humano productor, como sugieren, por ejemplo, las expectativas biotecnológicas de la llamada reproducción clónica del ser humano. A ello haremos referencia cuando nos ocupemos del siguiente paso B de la desaparición del ser humano. Pero antes me gustaría seguir desarrollando la ya iniciada conjetura crítico-cultural sobre la (todavía) Modernidad o Transmodernidad. La totalidad cuasi-mítica de la racionalidad técnica suscita la amenaza de una inteligencia sin *pathos*; una inteligencia que no requiere ningún lenguaje pertinaz, porque funciona exenta de contradicciones; una inteligencia que no conoce ninguna memoria, porque no está amenazada por ningún olvido: el ser humano como inteligencia computerizada, carente tanto de sensibilidad para el sufrimiento como de moral. En suma, la rapsodia de la inocencia convertida por entumecimiento en una máquina que funciona sin contratiempos. ¿Será tal vez ése el destino del ser humano a la muerte del ser humano?

Esta lenta y dulce muerte del ser humano acontecerá con tanto mayor éxito cuanto menos la experimentemos como amenaza y opresión, sino como liberación. De eso se ocupa, al menos en parte, la moderna industria de la cultura y la información. Precisamente científicos estadounidenses han llamado la atención en los últimos años sobre la ambigüedad de esta moderna industria. Los medios de comunicación de masas no sólo tienen como objetivo el fomento de una subjetividad más rica y potenciada en su capacidad de percepción; también propician una nueva suerte de *cansancio del sujeto*, en tanto en cuanto que cada vez dispensan en mayor medida del esfuerzo de un lenguaje vinculado al

sujeto y de una interpretación propia de la historia. Es evidente que la marea de información que ofrecen no favorece sólo la ilustración, sino también una nueva –y, en cierto modo, segunda– minoría de edad, mucho más difícil de superar que aquella primera minoría de edad contra la que se dirigió la Ilustración del siglo XVIII –por la sencilla razón de que quien vuelve a ser menor de edad no parece sufrir en absoluto, a causa del estado que por propia voluntad asume. La catástrofe no consiste en la catástrofe, sino en que ya no somos capaces de percibirla en cuanto tal; más bien nos estamos convirtiendo progresivamente en «vo-yeurs» de nuestra propia decadencia¹²⁷.

Los anteriores son algunos síntomas de la «desaparición del ser humano», síntomas también de una manera descuidada y «voyeurista» de abordar las crisis sociales y políticas, de una creciente despolitización, de un nuevo culto de la privacidad y, no menos importante, de una despedida de la historia. Pues si se analiza con más detenimiento su esencia, el actual interés por la historia, en Alemania de nuevo muy encomiado, se revela más que nada como un gusto por el tratamiento literario de la misma: la historia como objeto de distracción y suspensión de la ética. Los mitos vuelven a parecer fáciles de digerir, sobre todo cuando se sirven a la mesa procedentes de culturas no cristianas: religión sin Dios¹²⁸.

2. El «ser humano»: ¿un anacronismo biotécnico? (B)

Aparte de lo anterior, parece como si la bomba de neutrones hubiera explotado ya en muchas cabezas; como si la muerte del ser humano fuera, en medio de una situación por lo demás intacta, un hecho confirmado hace ya tiempo por las ciencias modernas. Es evidente que el moderno saber científico no se interesa por el fundamento subjetivo del saber: sujeto, libertad, individuo, etc. son, hablando de manera estrictamente científica, antropomorfismos. Así, poco a poco, el lenguaje científico en su totalidad se va convirtiendo en un segundo lenguaje del destino, del que el «ser humano» desaparece cada vez en mayor medida y en el que el discurso sobre éste es, en el mejor de los casos, arrastrado

127. Para todo este pasaje, cf. mi ensayo «Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum», en [J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz (eds.)] *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 81-87.
128. Cf. *supra* §3.

todavía como rumor o como «residuo semántico» (Marc Jongen): como residuo semántico de los tiempos del humanismo occidental¹²⁹.

Contra la objeción de que tal afirmación resulta bastante fría y abstracta, ya se defendió, por ejemplo, *Michael Foucault*, cuya influencia aún se ha incrementado póstumamente: «¿Abstracto? Me gustaría responder lo siguiente: ¡lo que resulta abstracto es el humanismo! Todos estos clamores del corazón, todas estas pretensiones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, desvinculadas del mundo científico y técnico, que es el mundo en el que realmente vivimos... De ahí que algunos pensadores de nuestra generación no intenten tanto apostar por el ser humano y en contra de la ciencia y la técnica, cuanto mostrar claramente que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestro modo de ser, incluso la más cotidiana de nuestras conductas, forman parte del mismo esquema organizativo –y, por consiguiente, dependen de las mismas categorías– que el mundo científico y técnico. Lo que resulta abstracto es el “corazón humano”»¹³⁰. Según esto, pues, lo que fiel e ingenuamente seguimos llamando el «ser humano» sería, desde hace mucho tiempo, un anacronismo. Ese ser humano, en el caso de que alguna vez haya sido realidad, ya no existe. Al menos para los intelectuales franceses, la muerte del ser humano parece ser un asunto concluso. Y también la sociología alemana la ha explicado y clasificado ya desde la perspectiva de la teoría de sistemas: no existen sujetos, sino tan sólo sistemas autorreferenciales¹³¹. En éstos no domina la espontaneidad del es-

píritu (¿qué idea tan «veteroeuropea»!), sino la frigidez cósmica de una evolución incesante e indiferente. Lo que en ella recuerda al ser humano que una vez fuimos es, en el mejor de los casos, el miedo indefinido, ajeno a toda percepción y toda acción. ¿De qué nos sirve que se nos asegure que esta «muerte del ser humano» tiene tan sólo un sentido «puramente epistemológico», un sentido en cierto modo «limitado a la epistemología»? ¿De qué nos sirve eso en un mundo en el que precisamente las ciencias, por mediación de la técnica, se tornan del todo prácticas y, por ende, no sólo describen lo real, sino que incluso lo definen? Allí donde el ser humano pierde su enraizamiento en la memoria; allí donde ya no sabe distinguir la racionalidad técnica de la anamnética, la racionalidad humana es puesta en cuestión, y el ser humano deviene progresivamente súbdito de su propia racionalidad técnica, convirtiéndose al final en la creatura que a través de los procedimientos biotecnológicos de reproducción acaba consigo misma: el ser humano como creación técnica de sí mismo; el ser humano tras la muerte del ser humano¹³².

La valoración de que las ciencias modernas –estructuradas por el ateísmo metodológico– y la racionalidad técnica a ellas asociada, lejos de quebrar, favorecen la tendencia a la disolución del ser humano no obedece en absoluto a un impotente-arrogante llamamiento a desmantelar nuestro mundo científico-técnico con todos sus logros. No obstante, aspira a propiciar una nueva cultura de afrontamiento de ese mundo. Antes de preguntarnos si las culturas extra-europeas constituyen a este respecto una reserva de orientación y resistencia, deberíamos evocar y examinar la herencia de la que somos depositarios. Mis consideraciones se centran en la distinción entre racionalidad técnica y racionalidad anamnética que brota de nuestro legado judeo-cristiano¹³³.

de toque de la individualidad: reflexiones sobre persona, sujeto e individuo con motivo de su definición posmoderna, Herder, Barcelona 1995].

132. Cf. P. GLOTZ, J.B. METZ y L. SIEP, «Diskurs über die Menschenwürde»: *Die neue Gesellschaft* (Frankfurter Hefte), abril 2000, 219-221.

133. El discurso sobre Dios obliga a introducir una importante distinción en el concepto moderno de racionalidad: la distinción entre racionalidad técnica y racionalidad anamnética. A esta distinción no se puede renunciar ni a la hora de hablar sobre Dios, ni a la hora de hacerlo sobre el ser humano, mientras éste sea considerado algo distinto de –y no reducible a– el último fragmento de naturaleza todavía no sometido a completa experimentación. Véase al respecto la sección IV de esta Primera Parte («La época de la globalización»), así como, en general, las consideraciones recogidas en la segunda parte del libro («*Memoria passionis*: perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación»).

129. D. Grünbein hace el siguiente comentario en una entrevista con W. Frühwald: «Un nuevo horror radica en el hecho de que lo humano ha sido completamente transformado por la tecnología genética. Hasta hace poco se podía decir que, a pesar de todos los horrores, a pesar de todas las catástrofes, incluso de las catástrofes inducidas, lo humano seguía siendo algo insoslayable. Era el equipaje de la humanidad, a pesar de todos los cambios de lugar y de todas las destrucciones. Cada recién nacido lo transporta consigo como equipaje de primera necesidad, hasta que sea definitivamente olvidado».

130. En *Ästhetik und Kommunikation* 17 (1986), cuaderno 63. Cita del artículo «Meine Pfeile in sein Blut tauchen. Rückerinnerungen an den verlorenen Beginn einer Kontroverse. Michael Foucault, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Alain Robbe-Grillet über Subjekt, Humanismus, System (eine Gesprächscollage)», pp. 99-103, aquí 100. Cf. también las reflexiones fundamentales que se ofrecen *infra* en §14.

131. El término «autorreferencial» parece ser delator. ¿No remite de nuevo a la flexibilidad característica del sujeto? ¿No apunta el uso del prefijo «auto» a la insoslayable identidad del sujeto? Cf. M. FRANK, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer «postmodernen» Toderklärung*, Frankfurt a.M. 1991³ [trad. cast.: *La piedra*

3. Contra la muerte del ser humano, rememoración de Dios

Para seguirle la pista a esta herencia y sus recursos de resistencia, voy a fijarme en aquel que en Europa más apasionadamente se ha opuesto a ella, a saber, Friedrich Nietzsche, el más pertinaz profeta de la época poscristiana. Suele ser citado como el vaticinador de la muerte de Dios en el corazón del Occidente cristiano. Sin embargo, a menudo olvidamos que él mismo extrae de esta muerte de Dios una implacable consecuencia, que no es otra que la muerte del ser humano, al menos en la forma en que hasta entonces nos era conocido y encomendado por la historia. Pues también Nietzsche habla ya de la muerte del sujeto. Tiene la idea de sujeto por una mera «ficción», y el discurso sobre el «yo» por un antropomorfismo¹³⁴. Asimismo, describe la definitiva descomposición del lenguaje con pretensión de verdad en un éxtasis de metáforas de-subjetivadas. Basta con leer su pequeño ensayo *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Nietzsche anuncia el final de la historia, porque ésta, una vez que el horizonte ha desaparecido, se precipita en una evolución anónima y temporalmente ilimitada que nadie quiere y nada busca, salvo evolución¹³⁵. Pero Nietzsche conoce e incluso especifica la suposición de fondo en que se basa esta muerte del ser humano: la muerte de Dios. Conoce el eco que suscita el grito de su «hombre genial»: «¿Qué ha sido de Dios?». Lo que se escucha es: «¿Qué ha sido del ser humano?».

De aquí extraigo yo, abreviando apologeticamente, la conclusión inversa: quien quiera resistirse a la desaparición del ser humano y su mundo histórico, así como a la disolución de la memoria en puro experimento, quien desee salvar su identidad de sujeto, su lenguaje con pretensión de verdad, sus posibilidades de comunicación, su insaciable hambre y sed de justicia, puede hacerlo aliándose con el *pathos* de justicia que se despliega en las tradiciones bíblicas. Y ese *pathos* se halla enraizado en la interpenetración y reciprocidad de la rememoración de Dios y la rememoración del sufrimiento humano. Lo que la (todavía) Modernidad o Transmodernidad que se siente obligada a anunciar la muerte del ser humano (en la forma en que hasta ahora ha existido) no

debería dejar de tener en cuenta es la provocación de la *memoria passionis* que brota de las tradiciones judeo-cristianas, las cuales nos seguirán apremiando a hablar de humanidad y solidaridad, de opresión y liberación, a protestar contra la injusticia que clama al cielo, a combatir la pobreza destructora; y, al mismo tiempo, nos capacitarán para hacerlo.

Espero que lo anterior haya puesto de manifiesto que la teología cristiana, considerada con más detenimiento, no sólo es «teología política» de forma coyuntural, sino que lo es por esencia; que, por consiguiente, esta expresión —en el contexto judeo-cristiano— constituye en realidad un pleonismo. Sin embargo, justamente por eso, resulta obligado llevar a acabo una exploración más precisa¹³⁶.

Aquí me gustaría añadir tan sólo dos breves comentarios acerca de los presupuestos y el procedimiento de esta conclusión inversa¹³⁷:

a) Hacer memoria del ser humano en cuanto tal en la remembranza de su Dios presupone apoyarse en una forma de racionalidad que aquí hemos caracterizado como anamnética. La imagen del ser humano de inspiración bíblica palidece y decae en una cultura que sólo conoce una memoria dominada y desenmascarada por nuestros discursos, pero no una memoria capaz nuevamente de orientar nuestros discursos. Pues ¿cómo puede una racionalidad discursiva que no se alimenta de las posibilidades semánticas de una cultura anamnética defenderse de la subrepticia auto-totalización de una racionalidad meramente técnica?

b) El vínculo entre Dios y el ser humano no se establece aquí a través de una ahistórica autorreflexión del ser humano sobre las condiciones de posibilidad de su condición de sujeto, de su libertad en cuanto tal. De ahí que tampoco Dios en cuanto tema de la humanidad pueda ser garantizado y afianzado argumentativamente por medio de la aprioricidad ahistórica de la idea racional de «Dios» como condición indispensable para la superación de las amenazas históricas a que se hallan expuestas las experiencias de Dios. El argumento de la conclusión in-

134. Cf. KSA 12 (= *Fragmentos póstumos* 1885-1887), pp. 162, 315, 383, 396. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche ofrece repetidas variaciones de esta exigencia: «El ser humano es algo que tendría que ser superado, que debe ser superado» (cf. KSA 4, pp. 14, 42, 58, 71, 246, 327, 356).

135. Cf. KSA 3, 96: «El desarrollo no busca la felicidad, sino el desarrollo y nada más» [*Aurora*, libro I, 108].

136. De la «teología política» de C. Schmitt se diferencia ya, en principio, la posición que aquí se defiende, en virtud de su concepto de Dios y de monoteísmo. Está más cerca, por ejemplo, de W. Benjamin, pero también en este caso sólo con la cercanía que permite el hecho de encontrarnos en orillas opuestas. Cf. *infra* §18, así como el estudio de J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster 2002.

137. Para esta inseparabilidad histórica de la remembranza de Dios y la remembranza del ser humano en cuanto memoria del sufrimiento, cf. *infra* §11 y §14.

versa se basa más bien en la experiencia histórica de la amenaza que la amnesia cultural supone para la condición de sujeto del ser humano. En esa misma medida, tal argumento tiene un carácter estrictamente histórico-dialéctico: de no haberse dado el cuestionamiento nietzscheano de la rememoración de Dios, no sería en absoluto formulable. En su figura argumentativa, depende de la experiencia histórico-contingente de la enérgica impugnación de la remembranza de Dios. Lo cual le impide tender al establecimiento de un vínculo prehistórico o extra-histórico entre Dios y el ser humano¹³⁸.

4. ¿A quién pertenece el lenguaje?

El cristianismo suscita con frecuencia la impresión de que, con su lenguaje, es incapaz de acercarse demasiado a la realidad, de volverse, en cierto modo, demasiado «cismundano». Pero, en realidad, ocurre lo contrario. Si los cristianos supiéramos decir mejor y con más exactitud, de forma más cruda y menos ilusoria, cómo son «las cosas», también sabríamos defender de forma más prometedora nuestra causa, como hace, por ejemplo, el lenguaje oracional.

En M. Foucault, el antepasado más influyente de la Posmodernidad europea, todavía es reconocible de forma codificada el vínculo entre la remembranza de Dios y el recuerdo del ser humano en su condición de sujeto, por ejemplo cuando, al final de *Arqueología del saber*, y aludiendo a la expresión de F. Hölderlin de la «mácula de Dios», escribe: «Es posible que hayáis matado a vuestro Dios bajo el peso de todo lo que habéis dicho de Él. Pero no penséis que, a partir de todo lo que decís, vais a hacer un hombre que viva más que Él»¹³⁹. En esta frase, digna de reflexión, me llama la atención sobre todo el énfasis en el lenguaje: «lo que habéis dicho... lo que decís». Aquí, cuando se alude a la muerte de Dios y a la muerte del ser humano en su condición de sujeto, a lo que se apunta, evidentemente, es al habla, al lenguaje. «¿Quién habla?»: tal es, pues, la pregunta de partida de quienes se ponen en marcha con el fin de demostrar que los sujetos que presupone el lenguaje

no existen en realidad, ni los divinos ni los humanos. No hay sujetos, afirman quienes suscriben esta posición, sino tan sólo discursos que se dejan armonizar con sujetos. Me pregunto si, en este punto, toda la semántica y la semiótica erudita, tanto estructuralista como post-estructuralista, no ha trabajado, a la postre, con un enfoque sumamente cuestionable. En cualquier caso, el cristianismo recomienda cambiar de pregunta de partida. Para el cristianismo, ésta no sería: «¿quién habla?», sino: «¿quién sufre?». Así es como pregunta la religión cuando pregunta por sujetos. Y cuando pregunta por el lenguaje del ser humano. Pues, a su juicio, el lenguaje no pertenece ante todo a quienes discuten, sino a quienes sufren¹⁴⁰.

De ahí que, para ella, para la religión, el lenguaje primigenio del ser humano sea el lenguaje de los que sufren¹⁴¹. Y, en cuanto lenguaje oracional, no se trata ante todo de un lenguaje de consolador alivio del sufrimiento, sino de una turbada pregunta en demanda de explicación que brota de éste. Tal pregunta aclaratoria formulada en la oración es una especie de reaparición última del «ser humano» en el lenguaje, en el que parece habersele extraviado a nuestra más avanzada conciencia¹⁴². ¿Quizá sea éste, de hecho, el único lenguaje en el que el ser humano todavía gesticula en cuanto tal, no limitándose a aparecer como sujeto armonizado e imaginario de sistemas de signos y codificaciones!

¿Quién habla, en realidad, en la oración? ¿Es el ser humano capaz de orar y, en este sentido, capaz de Dios por naturaleza? ¿O es el mismo Dios quien, de alguna manera, sostiene un diálogo consigo mismo? Ésta es una antigua disputa, todavía actual, en la teología, y también en el cristianismo. En todas las religiones monoteístas existen documentos que atestiguan ambos puntos de vista. Yo defiendo la postura de la llamada «teología natural», según la cual el ser humano no es, de por sí, a-teo¹⁴³. La oración no exige la disolución del ser humano en su condición de sujeto en una relación entre Dios y Dios, sino que más bien fundamenta una dignidad última del ser humano como sujeto, como sujeto ante Dios¹⁴⁴.

138. Un vínculo tal lo da por supuesto, v. gr., R. LANGTHALER en su cuestionamiento de la nueva teología política en *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J. B. Metz) im Spiegel der kant-ischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2000 (en adelante, *Gottvermissen...*).

139. M. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973 (orig. fr.: 1969), p. 205 [trad. cast. del orig. francés: *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F. 1997].

140. El significado de este primado del sufrimiento para la «dignidad del ser humano» se formula con más precisión *infra* en las consideraciones sobre una ética global de la *compassio* (§11, sección 5).

141. Cf. *infra*, en §5, las detalladas reflexiones sobre el tema «oración y lenguaje oracional».

142. Sobre el carácter «redentor» de este lenguaje oracional pueden encontrarse reflexiones pertinentes sobre todo *infra*, en §5.

143. Cf. *infra* §6.

144. Con ello habría que poner también en relación las explicaciones básicas sobre la singularidad e importancia del «saber añorante» (cf. «excursus» al §1).

5. «¿...y a quién los sufrimientos pasados?»

El cristianismo conlleva todavía, en otro sentido, una memoria redentora del ser humano. La rememoración cristiana de Dios es, en su esencia, una remembranza del sufrimiento, una *memoria passionis*: un inmitigable recuerdo del sufrimiento no desagraciado. En medio de los procesos de ilustración y secularización, el cristianismo intenta formular en forma de recuerdo peligroso la pregunta –implícita en la fe en la resurrección de los muertos y en el juicio final– por la justicia para quienes sufren injustamente, para las víctimas y los vencidos no desagraciados de la historia¹⁴⁵. Considera el recuerdo del sufrimiento pasado una categoría de la redención del ser humano. Pues allí donde los sufrimientos pasados desaparecen en el abismo de una evolución anónima, también nosotros nos lanzamos, en último término, sobre las olas de dicha evolución como seres desprovistos de la condición de sujeto, como juego superficial. Cuando no se da tal recuerdo, entonces acontece –ora dulcemente, ora de forma dramática– la muerte del ser humano y el desmantelamiento de su historia, de los que aquí nos estamos ocupando. Sin dicha rememoración, el futuro se vuelve, en cualquier caso, más y más incierto. De ahí que el cristianismo plantee una y otra vez a la conciencia pública esta pregunta por la redención del sufrimiento irrevocablemente padecido –por mor de la salvación de los vivos y de su sentido para la justicia y la liberación. Dicho en el lenguaje del documento sinodal *Unsere Hoffnung* [«Nuestra esperanza»]: «Olvidar y reprimir...: esta pregunta es profundamente inhumana, pues equivale a olvidar y reprimir los sufrimientos pasados, rindiéndonos así a su sinsentido. Después de todo, ni siquiera la felicidad de los nietos compensa el sufrimiento de los antecesores, y ningún progreso social repara la injusticia padecida por los muertos. Si nos sometemos durante demasiado tiempo al sinsentido de la muerte y a la indiferencia frente a los muertos, terminaremos no teniendo disponibles para los vivos más que promesas banales. No sólo es limitado el crecimiento de nuestro potencial, como hoy se nos inculca; también el potencial de sentido parece limitado. Y es como si las reservas estuvieran llegando a su fin y existiera el peligro de que a las grandes palabras bajo cuya égida construimos nuestra propia historia –libertad, emancipación, justicia, felicidad– no les corresponda al final más que un sentido agotado y reseco»¹⁴⁶.

6. Los sujetos de la rememoración de Dios

Para que los cristianos podamos responder a los retos descritos, me parece necesaria, ante todo, una cosa: que dejemos poco a poco de ser destinatarios de la rememoración de Dios para convertirnos en titulares de ella; que nos desprendamos de forma cada vez más decidida de la mentalidad de mero asistencialismo, no sólo en lo que atañe a nuestras tareas «puramente mundanas», sino también –y precisamente– en lo que se refiere a la experiencia y al lenguaje de fe, en los que la historia de la vida se funde con la historia de la fe.

De cara a la «titularidad» de la rememoración de Dios, no basta con la mera fantasía defensiva del fundamentalismo y el tradicionalismo cristianos, los cuales no generan más que cristianos asistencialistas encapsulados en un sectarismo desprovisto en último término de todo humor. Pero, si no me equivoco, tampoco es suficiente con esa variante, hoy tan apreciada, de un cristianismo pneumatológico-carismático. Pues ¿quién preserva a éste de confundir el cristianismo con una especie de psicología edificante y de terminar deslizándose en una subcultura posmoderna¹⁴⁷? Hace falta un cristianismo del todo despierto y socialmente crítico, que se entienda a sí mismo como comunidad de memoria y narración comprometida en el único e indiviso seguimiento de Jesús y que, en cuanto tal, no se sirva sólo de una fantasía socio-crítica copiada, sino que sea «ingeniosa» a este respecto: desde la resistencia productiva contra el creciente hastío de la condición de sujeto, contra la pérdida de memoria, contra la degradación del lenguaje, contra una segunda minoría de edad¹⁴⁸. Sólo entonces lograremos que en nuestras vidas no se agote el amor, ni el hambre y sed de justicia.

Por lo demás, aquí cobra especial importancia uno de los impulsos centrales del más reciente concilio de la Iglesia: la conversión en sujetos de todos los creyentes dentro de la Iglesia, su «mayoría de edad» (en el sentido de estar facultados para hacer uso de la palabra). Según lo cual, todos los creyentes no sólo son destinatarios, sino también sujetos de la rememoración de Dios, sujetos del lenguaje de la fe, el cual no se agota en el lenguaje docente de los pastores, ni en el lenguaje argu-

147. Además, la preferencia unilateral por un cristianismo pneumatológico esconde el peligro de que la cuestión de la teodicea –insoslayable de cara a la condición de sujeto delante de Dios– sea reprimida.

148. Cf. mi ensayo «Wider die Zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum», en [J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz (eds.)] *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 81-87.

145. Para los impedimentos intracristianos a este intento, cf. *infra* §11.

146. *Unsere Hoffnung* I, 3.

mentativo de los teólogos. Antes bien, en este lenguaje de los «creyentes sencillos» puede cobrar expresión, ya sea fragmentaria, el entrelazamiento de tradición y experiencia, de historia de la fe e historia de la vida. Fomentar la utilización de este lenguaje de la memoria biográficamente entreverado en la Iglesia constituye también, a mi juicio, una de las tareas importantes de cara a la renovación y revitalización eclesial en tiempos de una creciente pérdida del elemento tradicional en nuestras sociedades¹⁴⁹. He aquí un reto que afecta igualmente a la teología contemporánea. Es cierto que ésta –en cuanto disciplina académica– tiene muchas tareas y que en modo alguno puede prescindir del lenguaje argumentativo. Pero lo que debe hacer con sus argumentos es precisamente proteger la dignidad comunicativa de la memoria y la narración. Pues, al margen de éstas, todos los enunciados teológicos caen en el vacío. Por consiguiente, la teología debe intentar no tanto restar importancia –y mucho menos negar– las proposiciones doctrinales de la fe –elaboradas bajo la masiva influencia de la metafísica griega clásica y desubjetivadas–, sino hacerlas comprensibles en cuanto fórmulas de una memoria peligrosa y liberadora, en cuanto historias abreviadas a modo de estereotipos, en cierto modo taquigráfica. Y estas fórmulas dogmáticas ha de trasladarlas de nuevo a la forma narrativa de los relatos bíblicos de partida y conversión, de resistencia y sufrimiento –y a la de las historias sinópticas de seguimiento. Esta forma narrativo-evocadora pertenece a la estructura profunda del discurso cristiano de Dios. No es una adaptación *a posteriori*, ni sirve sólo a un adicional embellecimiento pedagógico y pastoral; más bien, representa un irrenunciable modo de expresión y comunicación de la identidad cristiana¹⁵⁰.

Estos relatos de la fe son expresión de una rememoración histórica; interpelan a la memoria, sobre todo a la memoria humana del sufrimiento, en la que la fe cristiana intenta vincularse con las experiencias históricas de los seres humanos. Igual que intenta vincularse con la sabiduría y las experiencias de sufrimiento de otras culturas no europeas. La resistencia que éstas oponen a una lógica evolutiva indiferente al ser humano –que termina sustituyendo la historia por las leyes económicas, la esperanza por el cálculo estratégico y la memoria por una abstracta tecnología de las comunicaciones– puede coaligarse perfectamente con las intenciones de futuro del cristianismo.

149. Al respecto, cf. J.B. METZ, «Das Konzil – “der Anfang eines Anfangs”?», en [K. Richter (ed.)] *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, pp. 11-24.

150. Para la importancia fundamental de «memoria» y «narración», cf. GGG, §§ 11

§5. Ensayo sobre la aptitud del ser humano para Dios: el clamor

Las crisis elementales exigen cercioramientos elementales. «En la época de la crisis de Dios» es cuando la teología menos puede permitirse el lujo de presentar su discurso sobre Dios como una doctrina atrofiada por exceso de objetividad. La teología no puede buscar una «objetividad» como la que preconiza, cuando se convierte en sistema, el miedo ante la vida inaprehensible. Ella debe reflexionar más bien sobre el enraizamiento de su discurso sobre Dios en una pregunta dirigida a Dios o, en una palabra, en el lenguaje oracional. Este examen del discurso sobre Dios a partir del mundo lingüístico de la oración siempre tiene un trasfondo biográfico. Y es precisamente la perspectividad biográfica de este lenguaje la que garantiza la objetividad de las experiencias que en él se expresan: en su singularidad individual, en su unilateralidad e insuficiencia, en su fracaso, en su reluctancia, en su abstención. Ni siquiera el tema «Dios» dispensa al teólogo de su biografía. Lo cual lo diferencia del estudioso de la religión¹⁵¹. Por eso me arriesgo a ofrecer aquí, en primer lugar, unas indicaciones biográficas que también les exijo a mis estudiantes (y de las que ya he hablado en otras de mis publicaciones¹⁵²).

1. Aproximaciones biográficas

Cuando la Segunda Guerra Mundial se encaminaba hacia su final, yo, que entonces tenía dieciséis años, fui arrancado de la escuela y obligado a incorporarme a filas. Después de una rápida instrucción en los cuarteles de Würzburg (oeste de Baviera), fui enviado al frente, que para entonces ya había saltado el Rhin y se había adentrado en territorio

y 12. Para el intento de hacer reconocible la estructura profunda –de carácter narrativo y rememorativo– de los dogmas cristológicos, cf. mis reflexiones sobre la cristología del seguimiento en *Zeit der Orden?*, así como *supra* §2.2. Sobre la importancia de la «narración» como categoría mediadora en el intercambio intercultural me manifiesto *infra* en §17.

151. Al respecto, cf. *infra* §6, especialmente la sección 4 («Contra el divorcio de doctrina y vida») y, de carácter fundamental, el «excursus» *Theologie als Biographie*, en GGG, §12.

152. En *Trotzdem hoffen*, pp. 49s.; *Zum Begriff*, §12 y *passim*.

alemán. La compañía de la que yo formaba parte estaba compuesta exclusivamente por jóvenes, bastantes más de cien. Una tarde, el capitán me mandó a entregar un parte al puesto de mando del batallón. Pasé la noche vagando por pueblos y caseríos destrozados por proyectiles y en llamas; y cuando, a la mañana siguiente, regresé adonde se encontraba mi compañía, no encontré más que muertos, sólo muertos, arrollados por un ataque combinado de bombarderos y tanques. A todos ellos, con quienes el día anterior todavía había compartido miedos infantiles y risas adolescentes, ya sólo pude verles el rostro inerte y apagado. No recuerdo sino un grito callado. Así me veo todavía hoy; y detrás de este recuerdo se desmoronaron todos mi sueños de la infancia.

¿Qué ocurre cuando se desmoronan los sueños de la infancia, que hasta ese momento le han permitido a uno mantener con el mundo una relación de plena confianza? ¿Qué ocurre cuando la compacta normalidad de la vida se resquebraja? ¿Qué ocurre cuando la fe (ya) no puede descansar sobre una confianza natural? ¿Qué ocurre cuando uno no acude con tales recuerdos biográficos al psicológico, sino a la Iglesia? ¿Y qué ocurre cuando uno no consiente en desahogarse allí de estos recuerdos, ni deja que sean apaciguados, sino que quiere creer con ellos? ¿Comienza entonces la historia de una mentira vital o una historia de fe? En cualquier caso, esta historia de fe se recubre de una pátina de irreconciliabilidad: para ella, las oraciones son, ante todo, oraciones de la añoranza, de la añoranza de Dios. Y es consolador para ella que también el Nuevo Testamento termine con un clamor.

Hasta el día de hoy, mis oraciones se hallan atravesadas por este grito. Y mi trabajo teológico está marcado –de forma tanto más insistente cuanto mayor me hago– por una especial sensibilidad para la llamada cuestión de la teodicea, para la pregunta por Dios a la vista de las inescrutables historias de sufrimiento del mundo, que sin embargo debería ser «su» mundo. Esta sensibilidad para la teodicea se vio, por último, reforzada y profundizada por una experiencia que ya pertenece a mi biografía teológica, a saber, el ir haciéndoseme cada vez más evidente que la situación en la que hago teología es una situación posterior a la historia de las catástrofes del siglo xx y, sobre todo, una situación «posterior a Auschwitz». Desde entonces, para mí, hay preguntas aclaratorias dirigidas a Dios, al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, al Dios de Jesús; preguntas en demanda de explicación para las que dispongo de un lenguaje, pero no de respuestas. Y así, me las he ido apropiando en forma de oraciones.

Puesto que no quería abordar este tema tan central sin mi maestro teológico, sin Karl Rahner, quien apenas había hablado explícitamente

de teodicea y de teología negativa, leí su obra desde esta perspectiva. «Karl Rahner nunca ha interpretado», escribí en 1984, el año de su muerte, «el cristianismo como la buena conciencia de la floreciente burguesía, ni como una especie de hogar religioso para burgueses, del que toda esperanza amenazada de muerte y todo anhelo vulnerable y pertinaz han sido exorcizados... Como dimensión transversal, siempre conservó este anhelo, que nunca me dio la impresión de ser sentimental ni desmesurado, sino más bien una suerte de silente suspiro de la creatura, una especie de clamor sin palabras en demanda de luz ante el rostro tenebroso de Dios»¹⁵³.

Dejándome guiar por la imagen lingüística del clamor, me gustaría hablar de la oración, y más en concreto de la oración que, bien entendida, puede ser caracterizada sin reservas como la oración de todas las oraciones, según la Biblia. Jesús, en cuya cercanía los seres humanos podemos hacernos una idea fiable de Dios, instruye a sus amigos sobre la oración. En Lc 11,1-4 y, de modo semejante, en Mt 6,9-13, Jesús formula para ellos la llamada «oración del Señor», que bajo el nombre de «Padrenuestro» seguimos rezando hasta la fecha. Y esta oración no es, como todos sabemos, ni un himno ni una acción de gracias, sino una séptuple petición, una oración de petición. Y luego, en Lc 11,9 se añade la promesa de Dios: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán». Y como rara vez se nos concede lo que pedimos, como casi nunca encontramos lo que buscamos y como las puertas a las que llamamos no quieren abrirse, ¿puede extrañarnos que nuestras oraciones de petición se desmoronen progresivamente y que, con ellas, también nuestro mundo oracional se vea cada vez más amenazado por la desolación?

Pero tal vez no hayamos escuchado con suficiente atención y paciencia. Pues al final de su enseñanza sobre la oración, y en orden a explicar su promesa, a modo de resumen, por así decirlo, Jesús añade: «Pues si vosotros, con lo malos que sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre del cielo dará Espíritu Santo a quienes se lo pidan». Pedir Dios; pedirle a Dios el Espíritu Santo; pedirle, pues, a Dios que se nos dé Él mismo; pedirle Dios a Dios: he ahí lo que Jesús nos enseña sobre la oración. Con lo cual nos garantiza que,

153. En J.B. METZ, *Den Glauben lehren und lernen. Dank an Karl Rahner*, München 1984, p. 25. Véase también al respecto H. VORGRIMMER, *Karl Rahner verstehen*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1995, *passim* [trad. cast.: *Entender a Karl Rahner*, Herder, Barcelona 1988].

al orar, no hablamos al vacío. Pero ¿dónde comienza y dónde termina el lenguaje en que el ser humano le pide Dios a Dios?

Sin embargo, ¿qué significa eso, qué repercusión tiene para nosotros reclamar a Dios en su divinidad, pedirle Dios a Dios, de modo que su Espíritu venga sobre nosotros? Permítaseme exponer tres puntos de vista al respecto: el clamor, la pasión de Dios y la *compassio*.

2. Pedir Dios a Dios: «sis mihi Deus»¹⁵⁴

En Rm 8,26 Pablo afirma lo siguiente: «De ese modo el Espíritu socorre nuestra debilidad. Aunque no sabemos pedir como es debido, el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inarticulados». Durante muchos años sostuve la convicción de que hacía tiempo que vivíamos en una época de atrofia de la oración; de que incluso, para muchos cristianos, la oración ya no era siquiera un asunto privado. En el tiempo transcurrido desde entonces he cambiado de opinión, sobre todo porque he aprendido a interpretar y honrar el lenguaje oracional acumulado a lo largo de la historia de la humanidad como el más impresionante y conmovedor documento del lenguaje humano de sufrimiento. Ejemplos de ello se encuentran a montones en la historia religiosa de la humanidad, y especialmente en el lenguaje oracional de las tradiciones bíblicas, que es, de modo singular, un lenguaje humano de sufrimiento y crisis.

¿Hemos percibido alguna vez lo que, a lo largo de los milenios de la historia de las religiones, se ha ido sedimentando en este lenguaje de las oraciones (incluso en las religiones politeístas se habla en ocasiones del «monoteísmo de las oraciones»¹⁵⁵): el griterío y el júbilo, la lamen-

tación y el canto, la duda, la aflicción y el enmudecimiento final? ¿Nos hemos centrado tal vez los cristianos de forma exclusiva en el lenguaje oracional eclesial y litúrgicamente fijado, alimentándonos quizá de ejemplos demasiado unilaterales extraídos de las tradiciones bíblicas, de modo que ya no oímos ni sabemos cuánto lenguaje oracional existe entre los seres humanos¹⁵⁶? ¿Qué hay de la queja de Job: «¿cuánto tiempo va a durar esto todavía?»? ¿Y del combate de Jacob con el ángel? ¿Y del grito de abandono del Hijo en la cruz? ¿Y, por último, del clamor con que concluye el Nuevo Testamento?

Los cristianos deberíamos prestar atención al hecho de que el núcleo de las grandes formas lingüísticas religiosas –también, y sobre todo, de la Biblia– es un lenguaje de sufrimiento y crisis. La razón por la que esto tiene tanta importancia no es otra sino que el rescoldo de la teodicea aún no se ha extinguido. Merced a él, reiteradamente cobra nueva vida un lenguaje del que aquí estamos hablando bajo la rúbrica de la «oración». Este lenguaje de las oraciones no sólo es más universal, sino más cautivador y dramático, más rebelde y radical que el lenguaje de la teología gremial. Es mucho más intranquilizador, mucho menos confortador, mucho menos armónico que éste. En esa misma medida, es mucho más resistente, mucho menos dúctil y proclive a adaptarse, mucho menos olvidadizo que el lenguaje, por lo general idealista, con que la teología, en su discurso sobre Dios, se afana por mostrar su compatibilidad con la Modernidad y con el que ensaya su resistencia a la estupefacción que pueda ocasionar cualquier catástrofe o cualquier dolorosa experiencia de no-identidad¹⁵⁷.

Este lenguaje oracional es mucho más amante del riesgo que la racionalidad teológica. Conoce la increíble diversidad de formas de hacer enigmática la existencia humana y su falta de consistencia cuando se pone la mirada en Dios. Es el más singular y, sin embargo, el más ex-

154. Para este punto, cf. asimismo la entrevista: «Sis mihi Deus»: *Das Prisma* 15/2 (2003), pp. 20-29. Desde entonces, también digo: «Sis eis Deus! – ¡Que Dios esté con vosotros!», con el fin de excluir de antemano una equivocada comprensión egocéntrica del uso del pronombre «yo» en la oración.

155. En la entrada dedicada al monoteísmo (vol. 4, pp. 475-479), la primera edición de la enciclopedia RGG se refiere a una «manifestación que –en la religión india, en la egipcia, en la babilónica, sí, en todas las religiones monoteístas– se puede observar dondequiera que la piedad interior lucha por encontrar expresión. Pues las formulaciones del orante devoto poseen a menudo un viso monoteísta, hasta el punto de que hay quien habla de un monoteísmo de la contemplación». Al respecto, cf. asimismo el resumen de la historia religiosa de la oración en RGG³, vol. 2 (1958), así como la valoración conclusiva de C.H. RATSCHOW sobre el lugar de la oración en la historia de las religiones (en TRE, vol. XII [1983], pp. 31-34, aquí 34): «Una vez que se ha constatado y conside-

rado la permanente abundancia de oraciones en las religiones..., nada impide estar de acuerdo en que la religión y la oración se hallan íntimamente vinculadas. Diríase incluso que la personalidad que muestra y posee el ser humano es proporcional a la apertura dialogal con que se relaciona con Dios. Es posible asimismo extraer otra conclusión más; a saber, que, allí donde muere la oración, llega a su fin no sólo la religión, sino también la personalidad del ser humano».

156. La Iglesia debería considerar en su cultura oracional el hecho de que la oración, además de un asunto eclesial, es en general, y con carácter fundamental, un asunto de la humanidad. Para esta idea, cf. *infra* §6.

157. Lo que nos falta a los cristianos es, a mi juicio, el cultivo de un auténtico – y no sólo narrativamente transmisible– «ambiente de Sábado Santo» en las oraciones. Cf. *Trotzdem hoffen*, pp. 50-52; *Diagnosen*, p. 80; y *supra* §1 (con la nota 10).

tendido lenguaje de los seres humanos; un lenguaje que no tendría nombre si no existiera la palabra «oración». El lenguaje oracional es el único lenguaje en el que no existen prohibiciones lingüísticas. Como ya se ha dicho, es más abarcador que el lenguaje de la fe que está segura de sí misma. En él se puede decir incluso aquello que a uno le resulta imposible creer.

El lenguaje de las oraciones desborda siempre de dolorosa discreción. No obliga al inefablemente interpelado a dar respuesta, ni tampoco a entrar en la intimidad de una relación *yo-tú*. Este lenguaje sigue siendo la fuente de la teología negativa, sigue siendo prohibición de imágenes llevada a la práctica, indefensa renuencia a dejarse consolar por ideas o mitos; sigue siendo pasión por Dios, muy a menudo nada más que un clamor –silente, por pura impotencia– de la creatura. Este clamor es, sobre todo, la expresión dramática de aquel saber añorante discutido por extenso al hilo de la cuestión de la teodicea¹⁵⁸. Sin embargo, la exigencia de determinar de nuevo este clamor en su dirección específica –y, con ello, en su naturaleza– por medio de una idea apriorística de Dios o de una «aptitud para Dios» fundamentable con ayuda de argumentos filosófico-transcendentales subestima, a mi modo de ver, la seriedad de la pregunta por Dios en el saber añorante del problema de la teodicea¹⁵⁹. Pues la resistencia contra el sufrimiento inmerecido e injusto que cobra expresión en este saber añorante se perdería en el vacío si no se concretara como clamor dirigido a Dios. En ese sentido, la aptitud para Dios radica en esta «fractura» histórico-concreta, dialéctica, del olvido inmisericorde. Que también es necesario proteger reflexivamente tal clamor y que, por ende, no cabe renunciar a la teología en cuanto teología fundamental, es algo que está implícito en esta versión de la aptitud para Dios.

158. Cf. *supra* §1, con el correspondiente «excursus», así como la continua presencia del tema de la teodicea en cuanto hilo conductor de esta primera parte del libro.

159. La argumentación que sigue en esta sección intenta dar respuesta a una objeción –que se discutirá de nuevo *infra* en §14– planteada por R. LANGTHALER en *Gottvermissen...* (nota 136), pp. 188s.: «La “escucha del silencio de los desaparecidos” de la razón anamnética, con su saber en forma de añoranza, ¿puede, de hecho, fundamentar suficientemente la “actitud de escucha ante Dios”? ¿No presupone esto siempre la aptitud del ser humano para Dios en el sentido de una determinación más precisa trazada filosóficamente con anterioridad..., dado, sobre todo, que sólo tal apertura es capaz de conferir a ese clamor sin palabras en demanda de luz una dirección específica y, con ella, también la índole de clamor *coram deo*, esto es, ante el rostro tenebroso de Dios?». Para un tratamiento más detallado de la rememoración de Dios en la dialéctica histórica de recuerdo y olvido, cf. *infra* §14.

Pero ¿qué sello imprime dicho clamor al lenguaje teológico? La teología no puede limitarse a emplear un lenguaje extraño, un lenguaje prestado. Pero ¿dónde se enraíza su forma lingüística propia, no tomada de prestado, el gesto auténtico de su discurso sobre Dios, ese gesto que debe hacer que sea recordado cuando interviene en las controversias intelectuales de la época? Este punto de vista me ha llevado a preguntar amistosamente a J. Habermas si está tan claro que la intención última del lenguaje humano es el entendimiento entre las personas, y no tal vez el clamor.

El modelo hermenéutico, el modelo del entendimiento, el modelo de la comunicación y el discurso, y también el modelo del lenguaje conversacional: a la postre, todos ellos fracasan a la hora de dar razón del lenguaje oracional. Lo que se pone en juego aquí es la trascendencia bíblica con su «*pathos* de la distancia» (por emplear una expresión de F. Nietzsche acuñada ciertamente con significado opuesto), con su aventura de la «presencia de Dios en medio de su total ausencia» (S. Weil)¹⁶⁰. «Dios habla, pero no responde», reza un antiguo proverbio rabínico. Lo cual también es expresión de aquel saber añorante. Reflexionar sobre éste y hacerse una idea clara de la intención fundamental de la llamada teología negativa sigue siendo una tarea que a toda teología y pastoral cristiana le merece la pena asumir.

¿Qué siente, por ejemplo, quien reflexiona sobre su existencia y se ve obligado a reconocer que, a los márgenes de su trayectoria vital, se levantan ruinas, ruinas de personas a las que su egoísmo ha destruido? ¿Qué siente quien, a la vista de tales constataciones, no desencadena de inmediato, una vez más, el reflejo convulsivo de la relativización o la indiferencia y admite, por tanto, que su culpa no se extingue ni siquiera cuando aquellos con quienes la ha contraído llevan ya mucho tiempo muertos? ¿Existen en realidad otras alternativas a la desesperación distintas del clamor, el cual precisamente no se deja acallar a través de una conversación terapéutica entre seres humanos? Al fin y al cabo, para la teología en concreto, no sólo existe el ascenso orante a Dios a impulsos del aleteo del alma, sino también el descenso a Dios: en cierto modo, una «trascendencia hacia abajo», hacia el lugar donde no queda más que la desesperación o justamente el grito desde lo hondo¹⁶¹.

160. Para S. Weil, cf. A. BÜCHEL-SLADKOVIC, *Warten auf Gott – Simone Weil zwischen Rationalismus, Politik und Mystik*, Münster 2004.

161. Cf. *infra* el «excursus» a §11.

Así pues, la oración como clamor: ¿no es éste a la postre un clamor en el vacío y contra los hados?; ¿no se trata de un clamor que no «llega» a ninguna parte? ¡No! Pero ¿por qué no? Porque este clamor es ya, en sí mismo, expresión de que ha alcanzado su destino (cf. Mc 11,24). El clamor dirigido a Dios expresa un modo singular de la cercanía. Es expresión de que Dios precisamente en su divinidad, esto es, en su condición de inaprehensible e inefable, se ha acercado, se ha aproximado tanto a mí, que no puedo sino recurrir al clamor para expresar ese hecho: Dios se ha aproximado tanto a mí que no me queda más remedio que llamarlo a gritos. En este sentido, el clamor sería, en sí mismo, el primer acontecimiento de su escucha por parte de Dios. En este clamor, y precisamente en él, Dios está «ahí» (*Gott ist «da»*); en este clamor acontece la existencia, el «estar-ahí» (*Da-sein*), de Dios. Este clamor constituye el modo en el que Dios, en su divinidad, está a mi lado; el modo en el que Él, en su ausencia y lejanía, en su trascendencia, está cerca de mí¹⁶². En el silente clamor de la oración se abre el espacio divino y acontece la cercanía, la cercanía de Dios, que no es sin más la cercanía de una persona a otra; se trata de una cercanía para la que no existe ningún equivalente interpersonal¹⁶³ y que, por tanto, no encuentra

162. La tan discutida fórmula del Concilio Lateranense IV sobre la *maior dissimilitudo* entre Creador y creatura no debe ser malinterpretada en el sentido de un principio de relativización o inclusión (*Aufhebung*) de una experiencia determinada de Dios en una universalidad ahistórica y de carácter fundamental en aras de un puro «misterio negativo». Lo que hace es, más bien, dar a conocer de forma dialéctica la cercanía de Dios como la concreta cercanía del Inaccesible; de ahí que se trate de un correctivo contra una forma de hablar de Dios que, cerrando los ojos a su ineludible estructura antropomórfica, se oculta a sí misma su fundamental diferencia respecto de la realidad escatológica de Dios. A esta fórmula de la analogía le subyace una problemática de tipo reflexivo –ineludible en el marco de la conversión del cristianismo en teología– asociada a todos los enunciados *sobre* Dios, que en cuanto tal no se plantea en el discurso (orante) a Dios. Esta función de *crítica lingüística* de la fórmula de la analogía explica tal vez también ciertas formas de taxativo rechazo de la teología en los monoteísmos no cristianos. Para la historia de los problemas vinculados a la doctrina de la analogía, cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992⁶ [trad. cast.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984]. Sin embargo, cuando Jüngel, en su «analogía del adviento», acentúa la «siempre mayor semejanza» en una «aún mayor desemejanza», se decanta por una correlación entre Dios y el ser humano que intenta eludir de forma no dialéctica el sentido crítico de esta fórmula de la analogía.

163. Esta idea será precisada más adelante (§5, sección 4) con ayuda de la distinción entre «equivalencia» y «vislumbre anticipadora» (escatológica).

su expresión principal en el lenguaje del entendimiento o la conversación: *si comprehendis non est Deus*.

Así lo percibieron también las grandes tradiciones bíblicas. Como ya se ha mencionado, N. Sachs caracteriza al Israel bíblico como un «paisaje de clamores». En mi opinión, nada puede aclarar mejor que esta imagen la alianza entre Dios y aquel pequeño pueblo del desierto carente de gloria: en su inaccesible e inefable divinidad, Dios se acercó hasta tal punto a los israelitas que éstos lo llamaron a gritos. En ese clamor, Dios se les hizo «presente»; en ese clamor, Dios, en su divinidad, irrumpió en sus vidas; en ese clamor se concretó para ellos lo que la teología denomina «escatología presentista», acontecimiento actual de Dios, existencia –«estar ahí» (*Da-sein*)– de Dios. De este modo, los israelitas se convirtieron en el primer «pueblo de Dios», en el pueblo de la «alianza» con Dios, en el pueblo del monoteísmo bíblico.

¿Y qué hay del grito de Jesús en la cruz que se recoge en el Nuevo Testamento? En medio de las tinieblas de la cruz, en el grito del Hijo que, sin haber abandonado nunca a su Padre, se ve desamparado por Éste, acontece la cercanía de Dios, «que habita en la luz inaccesible» (1 Tm 6,16). El grito del Hijo en la cruz garantiza la cercanía del Padre del cielo. Y quien, embargado de júbilo pascual, deseara hacer inaudible –o contribuir a que se olvide– este grito del Crucificado, ése no celebraría el acontecimiento de una historia divina, sino, en el mejor de los casos, un antiguo mito de triunfadores. Es el clamor lo que caracteriza la presencia del acontecimiento divino; él es la primera expresión de una escatología presentista. Este clamor pertenece igualmente a la sustancia del cristianismo, al trasfondo místico de un cristianismo de la *compassio*¹⁶⁴.

164. El recordatorio –motivado por planteamientos de teología revelada– de que Dios no es sólo Aquel por quien el ser humano pregunta, sino también Aquel que, con anterioridad, pregunta al ser humano, no debe ser entendido como una neutralización (*Aufhebung*) no dialéctica de la aptitud «natural» para Dios. Esta observación busca responder a cuestiones planteadas hace tiempo por Th. PRÖPPER a mi concepción de la teodicea (en [T.R. Peters, Th. Pröpper y H. Steinkamp (eds.)] *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, pp. 61-73). Al respecto, cf. asimismo T.R. PETERS, *Johann Baptist Metz, Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1988. Para más detalles sobre la relación «dialéctica» entre razón e historia que aquí se presupone, cf. *infra* §14.

3. Pasión por Dios

Cada vez resulta más obvio que la mística de la experiencia de oración no es, en realidad, un asunto elitista de algunos privilegiados en el terreno religioso, sino en cierto modo un asunto popular de todos los orantes: es algo que se espera de todos y a todos se exige en el cotidiano entrelazamiento de experiencia de vida y experiencia de oración. En esta dirección apunta también, seguramente, ese dicho de Karl Rahner, citado tan a menudo, de que el cristiano de mañana –además, sin excepciones; por así decir, como condición necesaria para tener futuro– será un místico, esto es, como añade Rahner (y como a menudo se olvida), «una persona que ha vivido una experiencia»¹⁶⁵. ¿Qué experiencias vivimos en nuestras oraciones cuando llamamos y reclamamos a Dios en su divinidad, cuando pedimos Dios a Dios?

Aun cuando pedimos Dios a Dios, debemos dejar –en la oración– que Dios sea Dios; no es de recibo pretender –por medio de la oración– privar a Dios de su divinidad sometiéndolo de antemano a nuestros deseos e intereses. Como dice el maestro Eckhart, el gran místico de la divinidad, «pedir a Dios algo distinto de Dios es motivo de reproche y muestra de incredulidad...»¹⁶⁶. Pero quien pide Dios a Dios; quien, orando, lo invoca en su divinidad, ése experimenta el «*pathos* de la distancia», como también da a entender la expresión «añoranza de Dios».

¿Hace Dios feliz? ¿Hace feliz en el sentido de una felicidad libre de anhelos y sufrimientos? ¿En el sentido de una felicidad que se basta a sí misma, una felicidad referida a sí misma? ¿Proporciona la fe de inspiración bíblica una serena reconciliación con uno mismo? ¿Un saber sobre nosotros mismos, no perturbado por ningún tipo de añoranza? Lo dudo.

¿Para qué sirve, entonces, Dios?, ¿para qué nuestras oraciones? Sí, ¿para qué? «Pedir Dios a Dios»¹⁶⁷. Pero ¿qué Dios hemos de pedir? ¿Un

Dios que se acomoda a nosotros? ¿O el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que también es el Dios de Jesús? No existe un Dios que se acomode incondicionalmente a nuestros deseos y que nos evite el sufrimiento a causa de su trascendencia¹⁶⁸. No deberíamos olvidar esto ni siquiera hoy, en nuestra situación posmoderna, en la que, dado que *anything goes* (todo vale), gustosamente ignoramos, con ayuda de todo tipo de fantasías, los abismos que se abren entre el cielo y la tierra, entre este mundo y el otro, entre la vida y la muerte, y en la que ni siquiera es raro que los teólogos confundan con Dios los inevitables antropomorfismos de nuestro discurso sobre Él, y por eso suelen hablar como si le hubieran visto las cartas al Dios trinitario. Así pues, siempre hay que contar –en todo caso– con un Dios que no se acomoda; con un Dios que no encaja ni en las fantasías teológicas sobre la omnipotencia ni en los sueños psicológicos de autorrealización; con un Dios que no nos concede el privilegio de tomar conciencia de nuestro yo verdadero al margen de todo espanto y toda rebelión; con un Dios que no sólo nos llena de júbilo, sino que nos hace clamar y, al final, incluso enmudecer.

Ya en §1 he caracterizado tentativamente esta experiencia de oración como una experiencia de sufrimiento en razón de Dios. Y ello, no con la intención de revestir las experiencias cotidianas de sufrimiento con una experiencia religiosa adicional de sufrimiento, sino con el objetivo de reunir en esta experiencia de sufrimiento en razón de Dios todas nuestras experiencias de sufrimiento que claman al cielo, salvándolas así del abismo de la desesperación o el olvido.

Remito explícitamente a las determinaciones de la expresión «sufrimiento en razón de Dios» allí formuladas. No obstante, dada la importancia fundamental de este teologúmeno, me gustaría retomar aquí algunos puntos de vista. El lenguaje de la experiencia de oración que he condensado en la fórmula «sufrimiento en razón de Dios» es más pobre que el «rico» lenguaje de la teología en su discurso «sobre» Dios. Pues el lenguaje de la oración, en el que pedimos Dios a Dios, se dirige, como si dijéramos, directamente a Dios, a la divinidad de Dios. En él se abre una vez más un abismo o, por decirlo de forma más prudente, una diferencia entre nuestras palabras e imágenes de Dios, (necesari-

algo mismo, sino también con los muertos, con los «inútiles», que se sustraen a toda utilización. De ahí que el camino que lleva del duelo asumido al consuelo sea, según un dicho de Kierkegaard, corto. Sin embargo, allí donde el duelo deviene melancolía, a la postre uno regresa a sí mismo desconsolado.

168. Tal es mi versión de la muy citada frase de D. BONHOEFFER: «Un Dios que “existe” no existe» (en *Akt und Sein*, DBW 2, p. 112).

165. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1962, p. 22 [trad. cast.: *Escritos de Teología*, vol. 7, Taurus, Madrid 1967].

166. M. ECKHART, *Werke*, 2 vols. ed. de N. Largier, Frankfurt a.M. 1993, aquí vol. 1, p. 681.

167. Por lo que atañe a la pregunta de si las oraciones no deben ser también consoladoras, sería aún más básico reflexionar, como ya he intentado hacer embrionariamente *supra* en §1, sobre qué significa en la Biblia –sobre todo en el sermón de la montaña de Jesús– «consolar», y a quién se dirige tal «consuelo». Lo cual me lleva a preguntar: ¿no estará relacionada quizá nuestra incapacidad de experimentar consuelo con nuestra incapacidad de sentirnos realmente afligidos por la muerte de otras personas? En el duelo nunca tiene que ver uno sólo con-

riamente) antropomorfos, y Dios mismo («quien habita en la luz inaccesible»). El mantenimiento de esta diferencia en la oración, este «sufrimiento en razón de Dios», este reconocimiento del no saber y del no poder decir, se plasma ineludiblemente en un lenguaje pobre, que ya al comienzo de este capítulo he caracterizado como lenguaje del anhelo no consolado, como lenguaje sobre todo del clamor, como «*pathos* de la distancia».

Como ya dije más arriba, en mi vida teológica nunca he considerado la posibilidad de responder al cuestionamiento de la esperanza cristiana en Dios por la experiencia de la inescrutabilidad de la historia de sufrimiento del mundo transfiriendo el sufrimiento a Dios, hablando de un Dios que sufre, del sufrimiento en Dios. Ciertamente, si Dios mismo sufre, el sufrimiento de los seres humanos ya no tiene en realidad por qué ser una pregunta inquietante para los creyentes. Pero ¿no es precisamente el sufrimiento una pregunta para las personas creyentes? ¿No es quizá la pregunta, esa pregunta que durante milenios ha acompañado la historia de las religiones y de la fe de la humanidad? ¿De qué otra manera podrían entenderse, si no, el lenguaje de crisis y de sufrimiento y los suspiros y clamores de las grandes tradiciones bíblicas? Por eso he manifestado también la sospecha de que, en el actual discurso, verdaderamente eufórico, sobre el Dios que sufre, aflora una suerte de estetización posmoderna del sufrimiento que subestima o, sencillamente, olvida su negatividad. Pero ¿no se ha reavivado una y otra vez por contacto con este misterio negativo del ser humano –y contra todo encubrimiento mítico y estético de la desgracia existente en el mundo– el rescoldo de la teodicea (justamente en su versión bíblico-apocalíptica), un rescoldo que, subliminalmente, sigue ardiendo sin llama hasta hoy y que prende al oír aquel clamor con el que también los seres humanos de nuestro mundo secularizado buscan «ganar tierra al mar de los muertos silentes» (D. Sölle)? Quien, por el contrario, desea reducir la lejanía de Dios en la impotencia de las experiencias humanas de sufrimiento haciendo sufrir, con-sufrir, al propio Dios, ése, más que crear una cercanía redentora, no hace otra cosa que duplicar el desalentador sufrimiento existente en el mundo.

4. «*Compassio*»

Recuerdo, una vez más, la enseñanza sobre la oración de Lc 11: en la oración debemos pedir Dios a Dios, debemos pedirle su Espíritu. Pero de este Espíritu Santo nos dice Jesús lo siguiente en Jn 14,26: «Él os lo

enseñará todo y os recordará todo lo que yo os dije». Pedir Dios a Dios significa, por tanto, arriesgarse a mantener el recuerdo peligroso del mensaje y el camino de Jesús, lanzarse a la aventura del seguimiento, aprender a escuchar y obedecer en la oración la palabra de Dios en cuanto palabra de actividad. Así pues, la oración como súplica, como una forma de pedirle Dios a Dios, significa entregarse o habituarse a esta mística del apasionamiento por Dios en cuanto experiencia del sentirse afectado por el sufrimiento de otros¹⁶⁹. No se trata de una mística de ojos cerrados, vueltos hacia otra parte, sino de una mística de ojos abiertos.

¿Qué quiere decirse con ello? Voy a intentar explicarlo con ayuda de una comparación –que retomaremos más adelante– entre esta mística de la compasión y la mística del sufrimiento de las tradiciones del Lejano Oriente, en especial las budistas. ¿Cómo ora un budista? Con todos mis respetos por la piedad budista, no puedo silenciar mis dificultades para aceptar esta mística extremo-oriental del sufrimiento. Pues en ella el yo, el sujeto (que en su día fue considerado la base de la cultura y la civilización occidental), termina siendo degradado a una ilusión desenmascarada por la mística. Esta mística budista puede resultar seductora para los estresados sujetos europeos. Pero ¿es realmente posible suspender la idea de sujeto y la visión práctica-moral del mundo en ella basada? Ciertamente, tampoco la mística cristiana del sufrimiento es egocéntrica, pues conoce asimismo una suerte de místico «abandono del yo». Pero no como un disolverse en el informe vacío del Universo, en el que no existen distancias ni sujetos, sino como una incorporación cada vez más profunda a una alianza, a la alianza mística entre Dios y el ser humano. La cual, lejos de diluir la responsabilidad del ser humano por sus congéneres, precisamente la exige.

Si entiendo bien las enseñanzas bíblicas, y en especial las enseñanzas de Jesús, esta alianza mística se experimenta y se acredita sobre todo en el modo en que afrontamos el sufrimiento de los otros. Un tanto desconcertado, he caracterizado esta agudizada percepción y consideración del sufrimiento ajeno en la propia vida y en el propio actuar con el término «*compassio*». Para esta *compassio*, la autoridad de Dios se manifiesta en la autoridad de los que sufren, la única autoridad bajo la que Jesús coloca al entero género humano en la famosa parábola del juicio final de Mt 25. De este modo, los que sufren no son considerados un equivalente terreno de la cercanía de Dios, pero sí un vislumbre

169. Para un tratamiento más exhaustivo, cf. *infra* §11.

anticipador de ésta: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber, emigrante y te acogimos, desnudo y te vestimos?; ¿cuándo te vimos enfermo o encarcelado y fuimos a visitarte? Y el rey les contestará: Os aseguro que lo que hayáis hecho a estos mis hermanos menores me lo hicisteis a mí» (Mt 25,37ss).

El seguimiento, o acontece aquí, o no acontece en absoluto. Este seguimiento según el espíritu de la *compassio* tiene sus propias experiencias de Viernes Santo, experiencias de sufrimiento a la vista de un Dios «que habita en la luz inaccesible» (1 Tm 6,16) y en ella permanece, experiencias de sufrimiento en una tiniebla de Dios carente de rostro, que termina desembocando en el grito de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», en ese clamor en el que Dios sólo está «ahí» en el sentirse el Hijo dejado de la mano de Dios. En ese grito en el que ya el Sal 22 condensa la historia de sufrimiento de Israel. En ese clamor en el que puede verse resumida toda la historia de la pasión de la humanidad. En ese grito en el que la mística de la *compassio* no es, a la postre, sino la aceptada experiencia de un sufrimiento en razón de Dios... hasta que el hambre y la sed de justicia (Mt 5,6) sean saciadas.

Para concluir, permítaseme hacer una pregunta: ¿qué relación guarda el mundo de las oraciones aquí descrito con la liturgia a la que estamos habituados? ¿Cómo se celebran las oraciones en la forma en que aquí las hemos descrito? Tales preguntas giran en torno a la relación entre la *anamnesis* cúlrica («en la noche en la que iba a ser traicionado», «padeció bajo Poncio Pilato», «resucitado al tercer día»; en una palabra, *memoria passionis et resurrectionis*) y cultura anamnética, que aquí ha sido considerada bajo la rúbrica *memoria passionis*. La *anamnesis* cúlrica y la cultura anamnética se hallan inextricablemente entrelazadas, de modo que el culto no se reduzca a la celebración de un mito, y la *memoria passionis* no sucumba a la amnesia cultural. La oración no será vivida y comprendida como un clamor por aquellos que no creen en el mensaje cristiano de la resurrección, sino por aquellos que precisamente creen en tal mensaje —con el rostro vuelto hacia el mundo.

§6. ¿Competencia natural en lo referente a Dios? La lucha de Karl Rahner por la dignidad teológica del ser humano

«En la época de la crisis de Dios», para el cristianismo y para la teología no sólo está en juego esto o lo otro, sino Dios mismo. En tales circunstancias, ¿puede apoyarse el consenso en torno a la cuestión de Dios en una especie de competencia natural del ser humano en lo referente a Dios? ¿O es ésa una distinción atribuida al ser humano en las sociedades religiosas, anteriores a la secularización, y que entretanto ha sido desenmascarada y revocada? Karl Rahner, en la obra de toda su vida, quiere recordar al cristianismo y a la sociedad la «dignidad teológica del ser humano».

En el momento de su muerte, acontecida en Innsbruck en 1984, justamente en el mes de su octogésimo aniversario, K. Rahner era considerado por muchos el más importante e influyente teólogo católico de su época, una enorme fuente de inspiración y un descomunal desafío para su iglesia. Y si la teología contemporánea vuelve ya a ver otras cosas distintas de las que él vio —y a ver más lejos que él—, ello se debe en no pequeña medida a que él la puso a la altura intelectual de los tiempos como muy pocos antes que él habían hecho. A pesar de esta presencia de Rahner en el trasfondo de la escena teológica; a pesar del hecho de que muchas de sus ideas y muchos de sus enunciados perviven —sin comillas desde hace mucho tiempo— en el uso lingüístico de la teología, para muchos su figura resulta lejana, extraña y desconocida. Pero quizá se nos ha tornado un extraño precisamente en aquello en lo que habría que echarlo de menos; quizá se nos ha vuelto lejano y desconocido justamente en aquello en lo que podría servirnos de consejero y de fecundo modelo en estos tiempos mezquinos.

Pues ¿cómo debe hacerse teología —no en cuanto esto o aquello, sino en cuanto discurso sobre Dios, tal como es transmitido y formulado hoy— en medio de esta algarabía y este fragor lingüístico posmodernos, en nuestras situaciones vitales cada vez más indescifrables y más alejadas de la tradición? En realidad, la teología de Rahner no se halla regida por un canon clásico de preguntas que se cierra sin problemas para crear un sistema. Su teología se somete más bien al canon de las preguntas vitales: no a preguntas elegidas con precaución, sino a preguntas incómodas, atosigantes, a menudo terriblemente profanas, por las que se deja requerir hasta la extenuación. Este entrelazamiento de pre-

guntas de fe y preguntas vitales, esta superación del cisma entre doctrina y vida, entre mística y cotidianidad, en la impenetrable complejidad y anonimato de nuestra situación, constituye el hilo conductor de su teología; él nos revela algo de su «sistema», que no por causalidad se sustrae a una presentación en grandes monografías o libros especializados a la última moda.

1. *Contra la codificación eclesiológica del discurso sobre Dios*

¿Con qué naturalidad se sabía Rahner comprometido con la «visión» católica del cristianismo, esto es, con el cristianismo en cuanto Iglesia...! Profundamente arraigado en su Iglesia, no cejaba sin embargo de intentar abrirla a –y trascenderla hacia– las circunstancias intelectuales y espirituales de su época. En tal empresa, le era ajeno tanto el liberalismo insípido como el fundamentalismo exacerbado a lo celota, con su casuística doctrinal y moralizadora. A las tradiciones eclesiales se sentía vinculado en una especie de combativa fidelidad: «Quien desea salvar algo tiene que arriesgar»¹⁷⁰. Entendía el último concilio, que a él le debía importantes impulsos teológicos, como «comienzo de un comienzo»¹⁷¹. Con enorme valor cívico intelectual, luchó en su Iglesia en defensa de la irrevocable autoridad de todos los fieles y de la dignidad teológica de todos los seres humanos.

En el tratamiento de este tema se hace patente de inmediato un rasgo fundamental del quehacer teológico de Rahner: la ingenuidad en modo alguno trivial, sino enormemente creativa, con que cuestiona el consenso eclesial dominante, con que vuelve a hacer presente y recuerda de manera verdaderamente subversiva lo que se suponía olvidado. Una serie de los ensayos recogidos en sus *Escritos de Teología* se ocupan del fructífero trabajo posterior al Concilio Vaticano II¹⁷². No obs-

tante, en la generalizada euforia posconciliar, Rahner –a quien, como ya ha quedado dicho, el Concilio debe importantes impulsos teológicos– no perdió de vista los amenazantes reduccionismos. Su crítica no viene en absoluto desde fuera, sin más, sino desde la propia historia de la Iglesia docente y discente: también en este caso, a modo de indicaciones sobre cómo abordar verdades olvidadas. De este modo, confronta afirmaciones del Concilio Vaticano II con proposiciones doctrinales del Concilio Vaticano I de los años 1869 y 1870, el cual, a causa de la imagen feudal de Iglesia que domina su trasfondo, es considerado por lo general –y no sin razón– precario; no obstante, desde el punto de vista estrictamente teológico, su tratamiento de la cuestión de Dios conserva una cierta actualidad.

Así, en los textos mencionados, Karl Rahner llama expresamente la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que el Vaticano II ya no habla de Dios, como sí hace todavía el Vaticano I, sino sólo del Dios anunciado en la Iglesia y por la Iglesia. Rahner ve en acción ahí una preocupante tendencia a la inmunización, en cierto modo una codificación eclesiológica del discurso sobre Dios, cuyo objetivo no es otro que sustraerse de antemano a la silenciosa e imperante crisis de Dios. Pero Dios, para Rahner, o es un tema universal, un tema que concierne a la humanidad entera, o no es un tema en absoluto. Dios nunca es propiedad privada de la Iglesia o de la teología. Ni siquiera de la fe: en todos los paisajes experienciales y lingüísticos de los seres humanos hay que contar con la irrupción de Dios. De ahí que Rahner considere como un procedimiento cuestionable esta codificación eclesiológica del discurso sobre Dios en el último concilio: ¿no es un síntoma de la sectarización de la Iglesia y del progresivo empobrecimiento cognitivo de la teología en nuestra sociedad?

2. *De la competencia del ser humano en lo referente a Dios*

Pero ¿qué significa, en este contexto, la invocación del Concilio Vaticano I, que en su doctrina eclesiológica se halla demasiado influido por la imagen de una Iglesia de súbditos? No estoy seguro de hasta qué punto puedo remitirme explícitamente a textos de Karl Rahner en las siguientes reflexiones sobre la aptitud del ser humano para Dios y su competencia teológica. En ocasiones se encuentran en su obra observaciones de pasada que, justamente en ese su carácter incidental, dejan entrever lo profundamente arraigadas que están en el pensamiento de Rahner.

170. Así he caracterizado su compromiso con la tradición en mi introducción a la nueva edición de su libro *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.B. 1989: «Fehlt uns Karl Rahner? Oder: Wer retten will, muß wagen», pp. 9-24 [Nota sobre trad. cast.: La introducción de Metz no está incluida, por evidentes razones cronológicas, en la versión castellana de esta obra: *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1973].

171. Cf. el artículo (ya citado en la nota 149) «Das Konzil – der Anfang eines Anfangs?», en [K. Richter (ed.)] *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, pp. 11-24.

172. Por ejemplo, a partir de *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, especialmente en el vol. XIV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980.

Antes de nada, señalaré que Rahner nunca perdió de vista, ni siquiera en sus últimos años, el Concilio Vaticano I. Cito del volumen X de los *Escritos*: «Este concilio, hoy tan denigrado por muchos, fue, si se entiende debidamente, un magnífico concilio... a pesar de toda la ranciedad que a la sazón, y de forma harto natural, dominaba entre los padres conciliares, quienes, asustados de su época, habrían preferido regresar a los tiempos anteriores a la Ilustración y la Revolución Francesa. Un concilio magnífico. ¿Por qué? Porque declara la cognoscibilidad natural de Dios a través de la luz de la mera razón»¹⁷³.

Tal declaración no representa un enunciado incidental del Concilio, sino una definición doctrinal de la Iglesia elevada al rango de dogma. Reza como sigue: «La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de lo que ha sido creado»¹⁷⁴.

A la vista de la situación intelectual de nuestro tiempo, y pensando sobre todo en el diálogo con la teología evangélica, esta definición de la teología católica plantea, por lo general, muchos quebraderos de cabeza; de ahí que tienda a ser pasada sigilosamente por alto o a ser relativizada con ayuda de alambicadas explicaciones. Sin embargo, yo veo en esta definición lo que, evidentemente, también Rahner valoraba de ella; a saber, que se opone a todo intento de codificar precipitadamente –ora en clave de teología revelada, ora en clave intraeclesial– el discurso sobre Dios a causa de una suerte de desesperación teológica respecto del hombre moderno y su aptitud para Dios.

A los críticos de esta definición se les oye decir que aquí el propio Concilio se mete a tientas en la trampa del racionalismo al que, en realidad, intentaba hacer frente, en tanto en cuanto rinde tributo a una sobrevaloración típicamente racionalista de la razón humana. Otros, por su parte, subrayan que aquí no se trata en modo alguno de un enunciado sobre la razón humana (y sus capacidades), sino más bien de una proposición de fe en sentido estricto: que la fe cristiana en el Dios creador en ningún caso puede ser contraria a la razón. Sin embargo, también aquí permanecería abierta, según los autores que sostienen esta interpretación, la pregunta acerca de cuál es la razón que no puede ser contradicha por la fe, de modo que la definición de razón permanece controvertida... Controvertida en medio de una controversia en la que la Iglesia, a

su vez, ni siquiera puede pretender un monopolio sobre el concepto de razón, si no quiere que su definición desemboque en mera tautología.

Una tercera variante de la crítica a esta definición del Vaticano I se guía por una sospecha inspirada por la crítica de las ideologías y es considerada hoy por muchos especialmente verosímil. La sospecha consiste en que, en una época en la que los dogmas de la Iglesia ya no son universalmente vinculantes, la Iglesia, con tales proposiciones doctrinales, no intenta sino restaurar de forma subrepticia tal competencia universal apelando al conocimiento natural de Dios. Lo que persigue es, pues, volver a extender de este modo a todos los seres humanos sus atribuciones. Así, la doctrina del conocimiento natural de Dios termina revelándose como una especie de compensación por la pérdida de competencias. La definición es tenida por expresión de un tardío imperalismo intelectual de la Iglesia católica, la cual pretende haber superado la Ilustración sin haber pasado por ella. Por lo demás, para estos críticos de la definición, la Iglesia católica procede con el derecho natural de manera análoga a como lo hace con la razón: atribuyéndose a sí misma el papel de custodia de un derecho natural universal e inmutable, intenta recuperar en cuestiones de moral y de ética social aquella competencia universal que hace tiempo que ha perdido en lo referente a la doctrina de la fe.

La mejor manera de salir al paso de esta crítica compartida por muchos consiste en seguir –por lo que respecta a la valoración del Concilio Vaticano I y su definición doctrinal– una interpretación que veo apuntada, al menos indirectamente, en K. Rahner. Según esta forma de ver las cosas, dicha definición no trata ante todo de la competencia de la Iglesia, sino de la competencia natural del ser humano en lo referente a Dios. Eso de lo que el cristianismo habla en su núcleo –también hoy, en el continuo proceso de ilustración y en las difusiones en boga en la Posmodernidad–, esto es, el Dios que anuncia, es un asunto sobre el que, en principio, todos pueden opinar y en cuyo tratamiento, por tanto, todos deben ser escuchados. Así pues, este dogma no pretende recordarle sus obligaciones tanto a los no creyentes cuanto a la Iglesia, a la teología y a los propios creyentes. En lo concerniente a Dios, la Iglesia y la teología deben estar dispuestas a hablar con todos, a escuchar a todos, a discutir con todos aquellos cuya razón y buena voluntad no pueden poner en duda por adelantado, es decir, con todos aquellos que no hayan de ser considerados de antemano idiotas o malos¹⁷⁵.

Nada impide, por consiguiente, entender la definición doctrinal del Concilio Vaticano I como una protesta contra la codificación eclesiológica tanto de la competencia del ser humano en lo referente a Dios como del lenguaje sobre Dios. Puede ser comprendida –aun cuando se deje abierta la verdadera intención de los padres conciliares; después de todo, discutieron entre sí con vehemencia– como un enunciado con el que la Iglesia no busca primordialmente ganar poder en los asuntos relacionados con Dios, sino que se expone –y muestra un flanco abierto– al lenguaje de las dolorosas y contradictorias experiencias históricas de los seres humanos; puede ser comprendida como un enunciado en el que la Iglesia le recuerda a su propia autoridad docente que, a la hora de hablar de Dios, ha de tomar en consideración la competencia y la autoridad de «los otros». Este enunciado doctrinal estimula un nuevo y elemental respeto por todos los seres humanos en lo referente al lenguaje para hablar de Dios. Sobre todo, obliga al lenguaje de la Iglesia a respetar en el discurso sobre Dios la autoridad de los que sufren, el grito y el lenguaje de la desesperación; a no hacer oídos sordos, como si dijéramos, a la teología negativa presente en la historia humana de sufrimiento, sino a tenerla más bien por maestra del lenguaje sobre Dios. Esta proposición de fe exige que el lenguaje cristiano sobre Dios escuche también el discurso negador de Dios al nivel que corresponde a la duda que en él se expresa, y nunca por debajo de ese nivel. Así pues, este enunciado del magisterio vaticano representa, formulándolo con cierto atrevimiento, una especie de «declaración de los derechos humanos»: del derecho de todos los seres humanos dotados de razón y buena voluntad a ser escuchados (y no sólo enseñados) en lo tocante a la cuestión de Dios. Se trata, por así decirlo, del derecho humano de la aptitud para Dios, un derecho que también debe serle reconocido al llamado hombre moderno. ¡Pues Dios –repito, siguiendo a K. Rahner– o es un tema que concierne a la humanidad entera, o no es un tema en absoluto!

manera especial en la encíclica *Splendor veritatis*– al tratamiento paralelo que la Iglesia da a la idea de derecho natural: allí donde, por ejemplo, el asesinato, la tortura y los métodos artificiales de anticoncepción son tenidos indiferentemente por «actos malos en sí mismos», la Iglesia –si quiere hablar aquí de un derecho natural universal– no tiene más remedio que considerar «malos» a la mayor parte de los seres humanos o, dicho con terminología agustiniana, considerarlos una *massa damnationis*, porque la mayoría de la humanidad se niega a rechazar, junto con el asesinato, el genocidio y la tortura, y con la misma cualificación moral, los métodos anticonceptivos artificiales.

Rahner se tomó muy en serio este axioma eclesial de que todos cuantos no hayan de ser considerados de antemano irracionales o malévolos deben ser escuchados, y escuchados sin condiciones. Tal es, si estoy en lo cierto, su contribución para superar la hoy tan invocada crisis de sentido y transmisión del cristianismo; y, entre las realizadas por la teología, no conozco ninguna más importante.

Rahner realizó también sacrificios intelectuales en el altar de su imponente universalismo teológico. A este respecto, menciono –con suma brevedad– su ampliamente recibida y discutida teoría del cristianismo anónimo. Esta teoría (si así se le puede llamar) está marcada, a todas luces, por dos convicciones fundamentales: por una parte, la idea teológica central de una inquebrantable voluntad salvífica universal de Dios, idea de la que fue apasionado defensor y que le llevó a estar siempre más cerca de Orígenes que de Agustín; por otra parte, el respeto humano ante los ocultos abismos de la existencia personal, que no son accesibles a la reflexión absoluta y en los que el ser humano, en último término, permanece «anónimo» y enigmático para sí mismo. Si Rahner, apoyándose en esta concepción, pudo ver en realidad en todas las personas de buena voluntad cristianos anónimos (y sospechar, al revés, la presencia de ateos no cristianos en el seno de la Iglesia), lo que le guiaba no era una tendencia al acaparamiento de todos los seres humanos por el cristianismo, sino más bien el deseo de propiciar la apertura y la salida hacia el mundo del cristianismo, y en especial de su iglesia, la católica. Lo que buscaba Rahner al hablar de cristianismo anónimo era sensibilidad para mediar entre la amplitud de Dios y la estrechez de la Iglesia. Con esta teoría combatió la rampante desesperación eclesial respecto del hombre moderno; con su ayuda intentó impedir que el miedo eclesial al contacto con el mundo moderno degenerara en mentalidad sectaria. Temía la tendencia a la guetización; la proclividad al fundamentalismo, al puro fundamentalismo; la creciente incapacidad o renuencia a vivir nuevas experiencias e incorporarlas a la auto-comprensión de la Iglesia a través de un proceso de dolorosa y crítica asimilación. Temía igualmente el lenguaje exacerbado al estilo celota y la militancia reacia a alcanzar un consenso en las controversias intraeclesiales; la confusión de la eclesialidad con un celotismo ayuno de alegría y humor; la propagación de una excesiva exigencia de fidelidad o de los signos de recelos exagerados en la vida eclesial; el deseo de relacionarse sólo con personas que comparten la propia manera de pensar; el peligro de un aislamiento artificial del lenguaje del anuncio, que así se convierte en un puro lenguaje de iniciados, con una semántica típica de las sectas, etc. Contra todo eso luchó Rahner con la fuerza –que pare-

cia verdaderamente mística— de su optimismo salvífico. Él fue siempre un universalista de la salvación, y ahí es donde también tiene su raíz el *pathos* del cristianismo anónimo.

No obstante, es el marco filosófico-teológico de esta teoría es el que suscita la objeción crítica que yo he planteado al paradigma de teología trascendental¹⁷⁶. Aquí no quiero acentuar esta crítica, porque, a pesar de ella, me sé unido todavía a la opción de Rahner. Basten dos alusiones críticas. La primera consiste en que, si se adopta la teoría del cristianismo anónimo, todas las personas no explícitamente cristianas deberían ser en realidad cristianos anónimos, todas. Pero eso no es cierto. No es cierto de los judíos, no es cierto de Israel, el cual —según Pablo— posee un significado salvífico propio, perdurable, junto al cristianismo y para el cristianismo «hasta el fin» (Rm 9-11). Así pues, ¿no se basa la teoría del cristianismo anónimo en una comprensión de la universalidad ajena a la historia y al pluralismo? Pero eso debe a una filosofía trascendental de la conciencia en la que las diferencias históricas en el cristianismo no pueden ser pensadas ni salvaguardadas intelectualmente. La segunda pregunta crítica reza: ¿no se ve abocada la teoría del cristianismo anónimo a hacer un uso excesivo del principio de *bona fides* («aunque eres bueno, te entiendes a ti mismo de manera equivocada»)? Pero este principio, ¿no es deudor en exceso de un paradigma precrítico y preilustrado de conciencia, el cual, a la luz del ideal ilustrado de la mayoría de edad, despierta la sospecha de haber sido ideado con fines acaparadores y conciliadores? El hombre ilustrado no quiere ser interpretado de forma básicamente contraria a sus palabras.

Esta observación me lleva de nuevo a Karl Rahner, a un importante impulso asociado a la acentuación de la dignidad teológica del ser humano. Quiero explicarlo de la siguiente manera. Sólo la ingenuidad teórica puede hacer creer a los teólogos de hoy que es posible fundamentar su lenguaje —y, por ende, su discurso sobre Dios— en el marco de las teorías modernas de la ciencia y el lenguaje. Todas las cuales son —no sólo en el positivismo lógico, sino también, por ejemplo, en la teoría del discurso y la comunicación— metodológicamente ateas, por decir lo mínimo; incluso presuponen, por regla general, teorías del lenguaje en las que la palabra «Dios» (ya) ni siquiera puede aparecer. K. Rahner era consciente como pocos de que cualquier discurso sobre Dios sólo tiene un auténtico fundamento lingüístico en la medida en que está enraizado en un discurso dirigido a Dios; esto es, que el espacio lingüístico —no de-

ducible por consideraciones teóricas— de la teología es el lenguaje de la oración¹⁷⁷. De ahí la característica oscilación de Rahner entre el lenguaje oracional y el argumentativo, entre la mistagogía y la teología, entre la espiritualidad y el intelecto teológico, que una cierta teología superficial gustaba de reprocharle como «dilettantismo».

3. El misterio negativo del sufrimiento humano

Para decirlo de forma concisa por adelantado: la vacilación de Rahner en hablar de un Dios que sufre, incluso su decidida negativa a hacerlo, no tiene que ver exclusivamente con el principio clásico-metafísico de la «inmutabilidad y bienaventurada inmunidad de Dios en sí mismo» (que también Rahner conoce y defiende¹⁷⁸), sino sobre todo con el respeto fundamental ante el sufrimiento y la historia de sufrimiento de los seres humanos. Rahner apenas se expresa explícitamente sobre la cuestión de la teodicea (y sobre ello habría, sin duda, que reflexionar en concreto). Tampoco se ocupa de la pregunta, agudizada desde el punto de vista de la teología fundamental, de cómo debe hablarse de Dios —en el caso de que aún sea posible— a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo, el cual, a pesar de todo, tiene que ser considerado como la creación buena de ese mismo Dios. No obstante, allí donde examina estos temas, como en el breve ensayo *Warum läßt Gott uns leiden?* [«¿Por qué permite Dios que suframos?»], recogido en el decimocuarto volumen de sus *Escritos*¹⁷⁹, enseguida se reconoce su mirada indagadora, así como la subversión de las nociones y respuestas establecidas que desatan sus preguntas. ¿Por qué permite Dios que suframos? Rahner ni se plantea recurrir a la explicación habitual en teología: «el sufrimiento deriva del pecado, y Dios tenía que consentir el pecado por mor de la libertad humana»¹⁸⁰.

177. El ensayo que aquí nos sirve de base («Karl Rhaners Ringen um die theologische Ehre des Menschen»: *StZ* 212/6 (1994), pp. 383-392) se ocupa por extenso del papel del lenguaje oracional en el trato con las experiencias humanas de sufrimiento bajo puntos de vista que, en esta obra, se hallan presentes en especial en §5, así como —si bien desempeñando una función variable— en todos los enunciados orientados al problema de la teodicea.

178. Cf. *supra* §1.

179. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1980, pp. 450ss.

180. La diferencia que me separa de Rahner en la respuesta a la pregunta que da título a uno de sus ensayos: «¿por qué nos permite Dios sufrir?» [*Warum läßt Gott uns leiden?*], ha sido explicada *supra* en §1.

En el último tomo de sus *Escritos de Teología*, el decimosexto, aparecido en el mismo año de su muerte, Rahner se ocupa, entre otros temas y por última vez, de la relación entre la doctrina eclesial y la «fe del pueblo»¹⁸¹. Se muestra turbado por una doctrina y un anuncio eclesiales que, a la vista de las situaciones que en la creación claman al cielo, no conocen más que preguntas recriminatorias acerca de la conducta humana, pero no –y ahora la formulación es mía– la «preocupación por Dios». Y se pregunta –las palabras vuelven a ser las de Rahner– si la constatación de que «el ser humano no se siente tanto culpable ante Dios, sino que más bien reclama que Éste responda del horroroso mundo que ha creado... no (podría) llevar a significativos cambios de acento en el anuncio oficial de la Iglesia, sin que ésta tuviera que desdecirse de ninguno de los dogmas hasta ahora proclamados»¹⁸². Aquí, Rahner, a la vista de una Iglesia demasiado moralizadora y que siempre recurre a la culpa del ser humano, invita prudentemente a reflexionar acerca de si la pregunta aclaratoria que el ser humano dirige a Dios en protesta por los horrores de su creación no debería ocupar también un lugar en el anuncio del Evangelio y en la espiritualidad. De nuevo, se preserva la inquietud ante el sufrimiento de los inocentes, ante la culpa en general¹⁸³. En cualquier caso, Rahner se opone a todo intento de la teología por reconciliarse con Dios a espaldas de la historia de sufrimiento de la humanidad. Sabe que tales «reconciliaciones» han conducido a la rebelión moral del ser humano contra Dios, convirtiéndose así en una de las raíces –probablemente en la raíz– del ateísmo moderno.

La lucha de Rahner en favor de la dignidad teológica del ser humano, su respeto teológico ante el sufrimiento humano, tiene todavía otra faceta. Rahner se opone igualmente a todo intento de eludir el sufrimiento humano interpretándolo como sufrimiento de Dios, como sufrimiento del que Dios participa. Acentúa explícitamente que la cristología no obliga –ni la teología siquiera legítima– a hablar del Dios que sufre¹⁸⁴. A este respecto, señala que la conciencia filial del hombre pobre

y sufriente que fue Jesús de Nazaret respecto de su Padre divino no puede ser entendida como sinónimo de las afirmaciones sobre un Hijo eterno engendrado en el seno del Dios en el sentido de la teología trinitaria. Rahner insiste en el respeto ante el intransferible misterio negativo del sufrimiento humano, que el ser humano no debería atribuir a Dios –por amor de Dios y de sí mismo. «Para salir –dicho con tosquedad– de mi mugre y mis embrollos, de nada me sirve que Dios –hablando burdamente– esté metido en el mismo lodazal»¹⁸⁵.

4. Contra el divorcio de doctrina y vida

La principal *conditio sine qua non* de la comprensión rahneriana de la competencia teológica que aquí estamos examinando es su planteamiento de una teología natural, por así decir, del hombre moderno. Con esta concepción vuelve a reunir en la teología lo que llevaba separado mucho tiempo. La teología católica de la Modernidad –como de forma imponente señaló, hace ya décadas, H.U. von Balthasar¹⁸⁶– está marcada en gran medida por un profundo cisma entre la doctrina y la vida, entre el sistema teológico y la experiencia religiosa, entre la teología y la religión, entre la dogmática y la mística, entre la doxografía y la biografía del ser cristiano. Con ello no se pretende decir que, en la teología moderna, los teólogos no fueran –ni sean– personas piadosas. Pero aquí no se trata de esta reconciliación privada entre doctrina y biografía, sino del hecho de que tal reconciliación no se hizo teología; de que, en cierto modo, no alcanzó carácter público-comunicativo; de que tuvo demasiado poco relieve para el destino de la fe en la Modernidad¹⁸⁷.

Lo cual pudo funcionar pasablemente bien mientras la sociedad misma seguía estando impregnada por la religión, y la teología no había perdido todavía su capacidad de ser aceptada en el ámbito público.

Christus – Sinn des Lebens», en *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1983, pp. 206-216.

185. P. IMHOF y H. BIALLOWONS, *Karl Rahner im Gespräch*, vol. 1, München 1982, pp. 245s. [trad. cast.: *La fe en tiempos de invierno: diálogos con Karl Rahner*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989].

186. H.U. VON BALTHASAR, «Theologie und Heiligkeit», en *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, pp. 195-225 [trad. cast.: *Verbum caro*, Encuentro, Madrid 2001].

187. Para la nueva y aquí todavía escasamente considerada problemática del paradigma de la vida pública, cf. *infra* §12, en concreto las reflexiones allí expuestas sobre la auto-privatización de la Iglesia y de su teología en una sociedad pluralista desde el punto de vista religioso-cosmovisional.

181. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XVI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1984, pp. 217ss.

182. *Ibid.*, p.228.

183. Sólo así, en tanto en cuanto devuelve esta pregunta a Dios, es Rahner un universalista de la salvación y la reconciliación. Por consiguiente, con su confianza verdaderamente mística en la voluntad salvífica universal de Dios, Rahner no propugna en absoluto una apocatástasis teológicamente escudriñable. La cual expendería al ser humano un certificado de inocencia última respecto de todas sus obras, distendiendo así el drama de la libertad creatural.

184. Cf. las reflexiones desarrolladas al respecto por Rahner en el artículo «Jesus

Pero, al menos desde la Ilustración europea y sus consecuencias, esta separación se hizo cada vez más evidente, el cisma entre doctrina y vida se dejó notar de manera cada vez más funesta. La experiencia religiosa, la estructuración de la biografía ante Dios fue relegada, poco a poco, a los márgenes de la teología, de suerte que ésta procedió a un desmantelamiento cada vez más subjetivo-impresionista de sus contenidos experienciales (al estilo de una piadosa psicología de la fe). A consecuencia de ello, la teología se hizo cada vez más incapaz de proponer tales contenidos en el foro público de la vida eclesial y social. O, dicho de otra manera, de contrarrestar de forma convincente la entonces emergente sospecha levantada contra la religión y la experiencia religiosa por la crítica de las ideologías, una sospecha que hoy ya forma parte de la conciencia colectiva. Por el contrario, la teología «auténtica», sobre todo en la forma de teología dogmática, se convirtió en una doctrina cada más vez más atrofiada por el exceso de objetivismo.

De ahí que, en tiempos recientes, algunos teólogos se vuelvan sin más contra la doctrina. Critican el marcado carácter doctrinal del cristianismo en nombre de la vida, en nombre de la experiencia. Separan la religión de la teología docente, con el fin de devolver a la experiencia religiosa su propia dignidad y ofrecer por fin, de nuevo, alimento a la secreta hambre de consuelo del ser humano, que la crítica ilustrada de la religión no pudo saciar ni eliminar. Tales teólogos recuerdan el talante terapéutico de Jesús, sustrayéndolo de una vez por todas al dilema entre doctrina y vida. Contra la sobre-exigencia moral que la doctrina cristiana impone al ser humano, recurren al poder tranquilizador del mito y a la presunción de inocencia que éste concede al ser humano. Llamam la atención sobre tanto miedo flotante, impotente, errabundo... como existe en la Modernidad tardía, un miedo que ni la Iglesia ni los teólogos de oficio saben cómo acompañar. De este modo ponen el dedo, con razón, en una dolorosa consecuencia del divorcio acontecido en la teología durante la Modernidad. Pero ¿a qué precio? Una teología que, por desencanto con la doctrina y en nombre de la religión, se despidе de la historia y de la tensión entre mística y política, deviene con facilidad una psicología edificante con un toque posmoderno. Pues los cristianos, en su experiencia religiosa, debemos tomar siempre en consideración la historia concreta. El canon doctrinal dirige su mirada a esta historia concreta: «padeció bajo Poncio Pilato». Y la propia doctrina nos obliga a los cristianos a vivir la experiencia de esa historia en la que se crucifica, se tortura, se masacra, en la que se llora, se ama y se odia; y ahí, ningún mito puede sosegarlos ni devolvernos la inocencia perdida en tal historia.

En la obra de toda su vida, Rahner consiguió, a mi juicio, reunir lo que llevaba mucho tiempo desglosado, incluso separado; esto es, consiguió poner fin al cisma entre teología y biografía, estableciendo una relación de mutua dependencia teológica entre doctrina y vida, entre mística y cotidianeidad, en la indescifrable complejidad y anonimato de nuestra situación tardo-moderna. Es cierto que en la historia de la teología cristiana nunca han faltado, ni siquiera durante la Modernidad, grandes teologías en las que doctrina y biografía han sido fundidas en una síntesis imponente, arrebatadora: no es sólo el caso de Agustín, el prototipo de tal teología, sino asimismo el de Pascal, Newman, Kierkegaard y Bonhoeffer, por citar al menos los nombres más conocidos. La síntesis de Rahner, sin embargo, es de otro tipo, y justamente por ello, me parece a mí, es «actual» de una manera singularmente prometedora.

A diferencia de estas famosas teologías biográficas, la teología de Rahner es, en cierto modo, la biografía mística del cristiano sencillo, medio. Es el intento de alfabetizar desde el canon de la doctrina una vida cristiana sin grandes transformaciones ni inflexiones, sin llamativas iluminaciones ni conversiones; en una palabra, se trata de una teología biográfica decididamente antielitista¹⁸⁸. En Rahner, lo que aflora en la teología, bautizándola con el agua de la biografía, no es la gran subjetividad de trasfondo dramático. En él se hace visible, más bien, cómo es posible vincular precisamente la experiencia religiosa cotidiana —con sus vicisitudes, tentaciones y esperanzas— y la doctrina transmitida; cómo se le puede dar expresión en ésta a tal experiencia. «Grandeza» se revela aquí como una categoría inapropiada, romántica. Todo carece de pretensiones, pero precisamente por ello resulta ejemplar. De ahí que Rahner, a pesar del lenguaje a menudo tildado de «difícil», resulte cercano a muchos; de ahí que, sin necesidad de estrategias artificiales de adaptación, advirtiera y abordara muchos desconciertos. Y en ese quehacer, nada es experimentado como un intento de proyectar, por así decirlo, desde arriba la experiencia religiosa en las almas desconcertadas, sino más bien como la invitación a un viaje exploratorio por paisajes apenas conocidos de la propia vida.

Sin embargo, en la actualidad es cada vez más difícil que la integración del mundo de la fe y el mundo de la vida, de la mística y la cotidianeidad profana, pueda ser «enseñada» por un único teólogo. Si se quiere que esta reconciliación de doctrina y vida tenga éxito en el futuro, es preciso que surjan nuevos lugares y nuevos sujetos del quehacer

188. Cf. «Theologie als Biographie?», en GGG, 195-203.

teológico. Aquí radica, me parece a mí, una de las grandes tareas, uno de los propósitos fundamentales que nos lega la obra desplegada por Rahner a lo largo de su vida: continuar, bajo una nueva y dificultadora configuración del espacio público, el maridaje de doctrina y vida que él llevó a cabo. Evidentemente, un requisito indispensable de la conversión de los fieles en sujetos teológicos es la reducción de la mentalidad asistencialista y paternalista en la vida eclesial. Pero esto no sólo me parece improbable dado el actual estado de la Iglesia, sino también a la vista de nuestro mundo social de la vida, del que la fe cristiana nunca puede desentenderse a la manera del dualismo. No debemos engañarnos sobre la situación en que vivimos. Ni tampoco sobre las dificultades que nos esperan si seguimos las huellas que Karl Rahner ha dejado en la vida de la Iglesia y la teología. *Videbimus*.

III. Contra el hechizo de la amnesia cultural

EN realidad, el cristianismo no posee una esencia intemporal, sino temporal. El propio mensaje de las tradiciones bíblicas pide ser oído en cuanto mensaje temporal y, más en concreto, como anuncio de un tiempo limitado, como anuncio en cierto modo de un tiempo con final. Dado el modo en que se convirtió en teología, el cristianismo no sólo perdió progresivamente, como ya se ha mencionado, la sensibilidad básica para el sufrimiento, sino también su singular sensibilidad para el tiempo, esto es, la inquietud suscitada por la pregunta por la limitación del tiempo. Con lo cual también se relajó en gran medida (bajo la presión de la racionalidad helenística) el vínculo dramático-salvífico entre Dios y el tiempo¹⁸⁹. Todas las afirmaciones bíblicas sobre Dios son portadoras de un índice temporal, de una nota postrimera. El mensaje cristiano de Dios se basa en una estructuración elemental del tiempo por medio de la memoria, por medio de una rememoración del sufrimiento en la que el nombre de Dios es narrado y atestiguado como nombre redentor, como el fin de los tiempos que está por llegar. En sus inicios, también el cristianismo se hallaba determinado por la pregunta de la teodicea: «¿Cuánto durará esto todavía?». Este tiempo limitado no era una idea familiar en el espacio cultural greco-mediterráneo ni en Asia Menor¹⁹⁰. En el espacio cultural europeo se convirtió en la raíz de la concepción del mundo como historia y el comienzo de la conciencia histórica, tal como ésta caracterizará luego duraderamente el espíritu de la Modernidad europea –incluso allí donde esta Modernidad hace mucho tiempo que, con intención secularizadora y actitud crítica frente a la religión, se ha rebelado contra los contenidos teológicos y metafísicos de tal pensamiento temporal e intenta sustraerse cada vez más, en su concepción de la razón, a la dialéctica de recuerdo y olvido.

189. Para más detalles, cf. *infra* §10.

190. Incluso en N. COHN, *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a.M. 1997 [trad. cast. del orig. inglés: *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995], se acentúa, a pesar de la importancia preferente que el autor atribuye a Zaratustra en esta cuestión, la cesura cualitativa que los apocalipsis judíos introducen con respecto a los enfoques del Antiguo Oriente (cf. *ibid.*, pp. 216ss).

§7. ¿Tiempo ilimitado?

1. Una ruptura básica

Entretanto, en el trasfondo de la «situación intelectual de nuestro tiempo» se ha producido un desplazamiento o una transformación de enormes consecuencias en la manera de pensar el tiempo: algo así como una «ruptura intelectual» básica que puede ser ilustrada con ciertos nombres de la historia intelectual alemana: para Hegel y Marx, por ejemplo, el tiempo, la historia y el ser humano en ella tenían todavía, como es sabido, una meta determinable a través de la reflexión: desentrañable de forma especulativa, en Hegel; a conquistar por medios políticos, en Marx. Para Nietzsche, por el contrario, ya no existe un final, ni siquiera un «final abocado a la nada».

En el horizonte de este tiempo sin final, el «nuevo hombre» se convierte en «peregrino sin meta», en «nómada sin ruta», en «vagabundo» de inspiración dionisiaca, para quien todas las cosas y relaciones han perdido su gravedad. El «nuevo hombre» deviene un «hombre flexible» que va a la deriva sin rumbo fijo. Todas éstas son caracterizaciones que no proceden de una teología marcada por el pesimismo cultural, sino de la teoría contemporánea de la sociedad¹⁹¹.

Este «nuevo hombre» consiste cada vez menos en su memoria y se limita a ser cada vez más un experimento de sí mismo. Todas las obligaciones pasadas se transforman en opciones siempre nuevas. Y el misterio de su redención ya no radica —como sugiere un conocido apotegma de la tradición judía— en el recuerdo, sino en el olvido, en una nueva cultura de la amnesia. Nietzsche, que hace ya tiempo que ha reemplazado a Hegel y Marx en el trasfondo de esta situación, vinculó su «nueva forma de vivir» al triunfo de esta amnesia cultural¹⁹².

Así pues, hay dos mensajes contrapuestos sobre el tiempo: por una parte, el mensaje del tiempo limitado, que deriva de las tradiciones bíblicas y que influye en la Modernidad, constituyendo incluso su trasfondo estructurador¹⁹³; por otra, el mensaje del tiempo ilimitado o, dicho de otra forma, el mensaje de la eternidad del tiempo, que ya cobra

expresión codificada en los tempranos mitos griegos del eterno retorno de lo mismo y que, deletreado —en su versión posmoderna, por así decirlo— de manera prominente por Nietzsche, nos acompañará, según parece, en el nuevo siglo, junto con la imagen del mundo y del ser humano que le son connaturales¹⁹⁴.

2. Bajo el señorío del tiempo desencadenado

Vivimos bajo el hechizo mítico del tiempo suelto, desencadenado, abandonado a sí mismo. Se extiende el miedo de que, debido a ello, podamos perdernos a nosotros mismos¹⁹⁵. Nietzsche, por su parte, sabía

da de la distinción entre «tiempo sin final» y «tiempo con final». Mis primeras reflexiones sobre el problema del tiempo están recogidas bajo el título *Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik* [«La lucha por el tiempo perdido. Tesis intempestivas sobre la apocalíptica»], escritas en 1976 y publicadas en 1977 en GGG (reimpresión en [J. Manemann (ed.)] *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 3: «Befristete Zeit», Münster 1999, pp. 212-221). Mientras que inicialmente veía el «tiempo sin fin» como un mito temporal operante en el trasfondo de la Modernidad (cf. mi ensayo «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en [O. Marquard (ed.)] *Einheit und Vielheit*, XIV. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 1990, pp. 170-186; trad. cast.: «Teología contra polimitismo, o una breve apología del monoteísmo bíblico», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 135-157), desde las lecciones sobre «Dios y tiempo» impartidas en el semestre de verano de 1995 (SS 1995) intento situar en Nietzsche la ruptura básica en el pensamiento del tiempo y la consiguiente problematización de todas las imágenes del mundo «con final» (cf. «Gott. Wider den Mito von der Ewigkeit der Zeit», en [T.R. Peters y C. Urban (eds.)] *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999 [trad. cast.: J.B. METZ, J. RATZINGER, J. MOLTMANN y E. GOODMAN-THAU, *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid, Trotta 2001]). Para ilustrar de manera más precisa estos mensajes temporales contrapuestos, ahora caracterizo de forma inequívoca el «tiempo con final» como tiempo con límite, como tiempo limitado, y el «tiempo sin final» como tiempo ilimitado, como tiempo intemporal.

194. A mi juicio, el primer pensador «posmoderno» no es M. Heidegger —con un tema que ha hecho época: «ser y tiempo»—, sino F. Nietzsche. Para la relación entre Nietzsche y el programa heideggeriano de temporalización de la ontología, así como para la fundamental importancia que tal planteamiento tiene para la teología, cf. mi «excursus»: «Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik», en *Zum Begriff*, §8, junto con los trabajos allí citados en la nota 1. Para la relación entre crítica de la metafísica y la cuestión del tiempo en F. Nietzsche, así como sobre sus implicaciones éticas y teológicas, ahora puede consultarse también N. CAPOZZA, *Im Namen der Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*, Münster 2003, sobre todo pp. 149-321.

195. A menudo son reconocibles reflejos culturales de defensa y protección; así, por ejemplo, el «romanticismo» está actualmente en boga en la cultura intelectual, y la nerviosa demanda de «patria» goza de una coyuntura favorable.

191. Como se explica más detenidamente en el siguiente capítulo (§8).

192. Más detalles sobre Nietzsche en *Zum Begriff*, §8.5.

193. En el contexto de mis reflexiones sobre «Dios y tiempo», he diferenciado y cambiado mi posición inicial en el debate sobre el tiempo, sobre todo con ayu-

perfectamente en qué turbulencias de índole realmente apocalíptico se vería envuelta la humanidad si se decidiera a despedirse de una vez por todas del Apocalipsis, esto es, del tiempo limitado: «¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos precipitándonos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche, y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía?»¹⁹⁶.

En el mundo de la vida existen síntomas de este imperio del tiempo. ¿Acaso no estamos cada vez más expuestos a una anónima presión aceleradora, a una impenetrable movilización del mundo de la vida? Estas turbulencias caóticas quizá repercuten todavía de manera escasamente dramática en la vida diaria. Pero lo escasamente llamativo que resulta su efecto no hace sino delatar en parte la profundidad a la que se encuentra su origen. En su trilogía sobre los Estados Unidos, John Updike describe esta incesante agitación temporal carente de propósito tal como es: «La mayor parte de la vida estadounidense consiste en viajar a algún sitio y regresar y preguntarse por qué demonios ha ido uno realmente allí».

Quizá terminemos acostumbrándonos a esta atmósfera difusa del desarraigo y de las aceleraciones, así como a los procesos semovientes, en los que el medio es más importante que el mensaje, y la cada vez más veloz comunicación más importante que lo que se desea comunicar. Quizá terminemos acostumbrándonos a las prohibiciones que nadie ha establecido, pero cuyo efecto, precisamente por eso, tanto más persistente es en nosotros: la prohibición de suspender el movimiento, de permanecer en el mismo lugar, de vacilar. Quizá nos hagamos más y más insensibles a la circunstancia de que, aunque cada vez podemos informarnos mejor, al mismo tiempo cada vez nos resulta más difícil familiarizarnos con la realidad.

3. El «eterno retorno de lo mismo»

Nietzsche propone una manera de hacer justicia a la majestad del tiempo por él proclamada. Para quebrar «la aversión de la voluntad al tiempo», plantea la que él reconoce ser su «más inescrutable idea»: la idea

del eterno retorno de lo mismo¹⁹⁷. Por tratarse de la expresión suma de la voluntad, al devenir hay que imprimirle el carácter del ser. Así se formula en una nota escrita por Nietzsche en 1885 bajo el título de «Recapitulación». Es necesario concebir la extinción como devenir permanente en el seno del eterno retorno de lo mismo, haciéndola así «perpetua». La fórmula de Nietzsche para el «ser y tiempo» de Heidegger reza así: «El retorno de todo es la aproximación más extrema del mundo del devenir al mundo del ser: cima de la contemplación»¹⁹⁸.

Al principio, esto puede sonar abstracto y muy alejado de la experiencia cotidiana del señorío del tiempo. Pero ¿qué hay del creciente predicamento de que gozan las ideas sobre la transmigración de las almas y los sueños de reencarnación? ¿No son una suerte de destello del imperio del tiempo sin final? ¿No se refleja ahí algo del sugestivo poder de este mito vetero-greco del retorno de lo mismo retomado por Nietzsche?

S. Kierkegaard se rebeló enérgicamente contra la idea del retorno de lo mismo y contrapuso a ella la del recuerdo reiterativo. En el libro que dedica a Nietzsche, K. Löwith informa de un experimento de Kierkegaard en relación con la pregunta de si algo puede repetirse de tal manera que, en dicha repetición, retorne idéntico a sí mismo: «[Kierkegaard] había estado una vez en Berlín y, llegado este momento, repite el viaje para comprobar qué significado puede tener la repetición. Una vez allí, recuerda cómo era esto y lo otro la primera vez, qué aspecto tenía entonces; pero, al hilo de sus recuerdos, constata que nada se repite, sino que todo deviene diferente de cómo era. La casa y su dueño, el teatro, el estado general de ánimo con que entró aquella primera vez en la ciudad...: todo se ha tornado diferente con el tiempo, de suerte que, en la nueva situación, incluso lo poco que materialmente permanece igual no encaja ya en el entorno, teñido por otros matices

197. Esta doctrina del eterno retorno de lo mismo guarda —como de forma reiterada han puesto de relieve, sobre todo, las reflexiones de M. Heidegger al respecto— una estrecha relación con la doctrina del superhombre. Ambas doctrinas se hallan tan inextricablemente unidas como las dos caras de una moneda. Nietzsche desconfía de toda antropología meramente compensatoria, pues ésta no puede restituir en el ser humano lo que hace tiempo que, resignada, dejó en manos del mito temporal imperante. Nietzsche no busca la compensación, sino la inversión sustancial del proceso de la Modernidad. Para este punto, cf. M. HEIDEGGER, «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 101-126 [trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2001].

198. KSA 12,312 (*Fragmentos póstumos* 7, 54)

196. KSA 3, 481 (*La gaya ciencia*, libro 3, 125).

ánimicos. Lo cual hace que sea asimismo distinto de como era la vez anterior. En la medida en que los detalles se repiten, se trata de una repetición “tergiversada”, porque el todo, que es lo que marca la orientación de cada elemento singular, no ha permanecido idéntico a sí mismo. Justamente el recuerdo de cómo fueron las cosas le descubre la imposibilidad del retorno de lo mismo»¹⁹⁹.

El recuerdo invalida –según Kierkegaard– la idea del retorno de lo mismo. Por eso, en una época como la nuestra, en la que los seres humanos viven cada vez menos de sus propios recuerdos y cada vez más de reproducciones y se entienden como experimentos de sí mismos, habría que evocar el poder del recuerdo, que se opone al retorno de lo mismo. Habría que resistirse a una clase especial de olvido: ¡el olvido del olvido, merced al cual el imperio del tiempo sin comienzo ni fin se fija en nuestras almas!²⁰⁰

4. Límites temporales en la Biblia²⁰¹

En su esencia, el mensaje bíblico es también un mensaje sobre el tiempo, un mensaje acerca del final del tiempo. Todos los enunciados bíblicos son portadores de un índice temporal, de una nota postrimera. En el Israel bíblico nos encontramos con un pueblo que parece incapaz de dejarse consolar o calmar por mitos o ideas. Los mitos parecen serle, en último término, tan extraños como la metafísica. Israel se transforma repetidamente en un «paisaje de clamores». Según todos los testimonios importantes, el Israel dotado para la aquendidad, el Israel sumergido en el mundo, no ha creído ni pensado a su Dios salvador como ultramundano, como el más allá del tiempo, sino como el final limitador del tiempo. Esta experiencia de Dios se encuentra en las tradiciones abrahámicas: «Dios puso a Abraham en camino». Es también la experiencia que subyace a la frase del Éxodo («Yo estaré con vosotros como el que estará con vosotros») y al mensaje de crisis y conversión de los profetas, donde el paisaje de Israel se transforma en un paisaje escatológico. Vale asimismo para Job y su grito: «¿Hasta cuándo ha de durar esto?». Y, por último, para la apocalíptica –y su teodicea– de la

última época veterotestamentaria, que penetra hasta lo hondo del Nuevo Testamento. Dios está «adviniendo»²⁰². Este advenir de Dios, que no se puede extrapolar ni anticipar, constituye el «estrato originario de la percepción imaginativa de la realidad» del pensamiento tardojudío y neotestamentario²⁰³.

Lo cual puede decirse también –y de manera especial– de la historia fundacional del cristianismo. Lo que la teología posteriormente denominara «espera inminente» envuelve toda la escena neotestamentaria. En el horizonte de esa espera inminente vivió y padeció Jesús; y Pablo formuló su cristología y llevó a cabo su misión bajo la influencia de la concepción del tiempo que de ella se sigue. La idea de tiempo limitado no significa para Pablo vaciamiento o degradación del tiempo, ni tampoco del mundo que existe en su horizonte. Para Pablo, el tiempo no es en modo alguno un irrelevante tiempo de tránsito, no es un tiempo de sala de espera. El horizonte del tiempo limitado no implica una desvalorización del presente (como a menudo se da por supuesto incluso en la teología); antes bien, sólo en ese horizonte puede ser vivido el «presente» con el énfasis característico de Pablo²⁰⁴. Su «*νῦν*» definitivo e irrevocable, su «ahora», sólo puede ser dicho en el horizonte del tiempo limitado. ¡En el horizonte del tiempo inductivamente infinito no hay nada en absoluto de-fin-itivo; en él sólo existe lo provisional, lo hipotético! Sin el apocalíptico Pablo y su actividad misional sería impensable el proyecto histórico «Europa», al que luego hemos dado el nombre de «Occidente cristiano».

Evidentemente, el apocalíptico Pablo no es ningún fanático del fin del mundo. Él no reviste ni contamina el paisaje político con exacerbadas fantasías de aniquilación al estilo celota. Para comprobarlo basta con leer su sobria (y hoy más bien irritante para nosotros) apología del estado romano en Rm 13. El horizonte del tiempo limitado no convier-

199. K. LÖWTH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, p. 177.

200. Cf. mi ensayo «Für eine anamnetische Kultur», en [H. Loewey (ed.)] *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, pp. 35ss.

201. Cuando hablo de «tiempo limitado» y, en general, del tiempo como plazo, lo hago bajo la influencia de las interpretaciones temporales de J. Taubes.

202. Importantes reflexiones y distinciones relativas a la fórmula: «El ser de Dios está adviniendo, no en devenir» pueden encontrarse en J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, pp. 135-150 [trad. cast.: *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987].

203. Cf. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen 1954, pp. 12ss, 62ss. [trad. cast.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia 1999]

204. La propuesta de resaltar con claridad una conciencia de presente escatológicamente escrupulosa me sugirió una caracterización que, de vez en cuando, utilizo para el propio Jesús: Jesús como apocalíptico jubiloso, como conciencia apocalíptica que –en contraposición a exacerbadas las fantasías de extinción al estilo celota– deja entrever un tono de alegre serenidad.

te a quienes lo viven conscientemente en *voyeurs* ni en terroristas de su propio fin. El cristianismo sólo se hizo proclive a pretensiones totalitarias y a la agresión cuando destemporalizó por completo su legado apocalíptico: por ejemplo, a través de la estricta moralización, esto es, a través de la transformación de la escatología en ética. Lo cual llevó al sobreesfuerzo apocalíptico de la acción moral; y ahí sí que late, de hecho, el peligro del fanatismo y la praxis no distanciada.

5. El miedo en los miedos

Cuando la religión cristiana recurre a la sabiduría apocalíptica y su mensaje sobre el tiempo presumiendo la presencia en ella de elementos de un recuerdo peligroso, no lo hace con la intención de comentar el curso del tiempo desde un sentimiento de alegría de tono apocalíptico por el mal ajeno, sino más bien con el fin de detectar las fuentes de nuestro miedo.

¿A qué tenemos miedo? Es posible especificar muchas fuentes de nuestros distintos miedos, incluidos los que nos asaltan en la vida religioso-ecclesial, no menos importantes. Para detectarlos y apaciguarlos pueden resultar de gran ayuda el consejo y la crítica de la psicología. Sí; de ayuda con vistas a superar por fin ciertos miedos: miedos que nos paralizan y amedrentan, nos empuñan, nos tornan insinceros y nos restan libertad, haciéndonos fácilmente dominables. Pero ¿no existe en todos nuestros miedos algo así como un miedo más profundo, un miedo que a todos nos condiciona? Si tuviéramos menos miedo a nuestro miedo, ¡seguramente sabríamos con más exactitud qué es lo que realmente nos aterroriza!

Al ser humano arcaico probablemente siempre le inspiró miedo la premonición del inminente fin de su vida y su mundo; y ese miedo mítico obstaculizó asimismo su trabajo sobre el mundo. El mismo miedo aflora también en los miedos actuales a las catástrofes. Pero para el ser humano existe hoy, a mi juicio, un miedo más radical. No sólo está el miedo a que todo pueda terminar y el planeta se vea abocado a la aniquilación, sino también un miedo más profundo —un miedo presente, como si dijéramos, en todos nuestros miedos concretos— a que nada termine, a que no exista ningún final, a que el fin individual que es la muerte no tenga, por así decirlo, ninguna analogía en un fin del mundo. Existe el miedo a que todo —incluidos nosotros, los seres humanos— quede apresado en la permanente oscilación de un tiempo inmisericorde y carente de rostro que termine engulléndonos a todos por la espalda, como la ma-

rea engulle el grano de arena situado a orillas del mar, y haciendo todo tan in-diferente como la muerte. Esta clase de mensaje sobre el tiempo exorciza toda esperanza sustancial y genera ese secreto miedo a la pérdida de identidad que devora hoy el alma del ser humano. Es difícil de descodificar antes de que lo descubramos, durante instantes, en el fondo de nuestras almas, porque hace tiempo que ha sido domesticado con éxito bajo los emblemas del experimento y el progreso.

Actualmente, existe un culto a la experimentación ilimitada: todo es factible, todo es organizable. Pero también se puede constatar un nuevo culto al destino: todo es superable. La comprensión de la realidad guiada por la dominación científico-técnica de la naturaleza y que extrae sus recursos del culto a la factibilidad está marcada por una idea del tiempo como un continuo vacío e ilimitado que crece hasta el infinito y en el que todo se halla impíamente contenido. La voluntad de experimentación está bañada en sus profundidades por una corriente de resignación. Jean-François Lyotard habla de la «melancolía» del nuevo pensamiento sobre el tiempo. En sus *Moralidades posmodernas* escribe lo siguiente: «El sufrimiento por la ausencia de finalidad es el estado posmoderno del pensamiento, esto es, lo que hoy se suele llamar su crisis, su malestar o su melancolía»²⁰⁵.

El imperio del tiempo ilimitado que crece sin cesar hacia el infinito no sólo ha hecho inconcebible a Dios, generando el nada patético agnosticismo de la Modernidad tardía. También diluye de manera creciente la sustancia del pensamiento histórico, eso que llamamos «tiempo histórico», y de la hermenéutica a él asociada. En último término, nada de lo que ha sido puede ser sustraído a su inmisericorde in-diferencia. La relación historiográfica con el pasado, sometida a la silenciada presión de este mito temporal, «no sólo presupone que este pasado está pasado; evidentemente, también contribuye a reforzar y sellar la inactualidad de lo acontecido. La historiografía ha ocupado el lugar de la tradición, y eso significa que ahora ese lugar le pertenece a ella»²⁰⁶. Bajo esta presión anónima, el recuerdo y la narración pierden su carácter cognitivamente vinculante, su «sustancialidad»; se convierten —en el nuevo pluralismo mitológico o polimitismo (*Polymythie*)— en categorías compensatorias.

205. J.F. LYOTARD, *Postmoderne Moralitäten*, Wien 1998, p. 95 [trad. cast. del orig. francés: *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid 1996].

206. G. KRÜGER, «Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung», *Studium Generale* 4 (1951), pp. 322ss; cf. GGG, §11.

Ante este sentimiento vital que se alimenta del tiempo ilimitado, todas las grandes visiones fracasan y todas las utopías desfallecen progresivamente hasta convertirse en meras estrategias a medio plazo, como puede observarse en la vida política de nuestra época a través de todo el espectro de partidos y bloques. Del secreto miedo al tiempo intemporal se alimenta, asimismo, lo que ha sido denominado el «cinismo de la Modernidad»: el culto de la apatía, el alejamiento de las zonas de peligro de la responsabilidad histórico-política, el auto-empequeñecimiento acomodadizo, el pensamiento gregario, la vida a corto plazo; en definitiva, una mentalidad que amenaza con convertirnos en *voyeurs* de nuestro propio declive. Para mí, todo ello es síntoma del rampante cansancio de la historia que manifiesta la (todavía) Modernidad tardía o Transmodernidad, de una resignación suscitada por la experiencia de un tiempo en cierto modo intemporal –resignación que, entretanto, ha penetrado en los fundamentos espirituales de la vida social.

6. «Rumbo a peor»

Una de las famosas obras de teatro de Samuel Beckett se titula *Juego final*. En ella, Hamm, uno de los personajes que intervienen en el diálogo, pregunta presa del pánico: «¿Qué ocurre? ¿Qué pasa en realidad?». Y su interlocutor, de nombre Clov, le contesta: «Algo sigue su marcha»²⁰⁷. Son retazos de diálogo entresacados de la tragedia de la extinción de la vida –de la silenciosa extinción de la vida, sin ningún tipo de alboroto apocalíptico. «Algo sigue su marcha». El ser humano muere a consecuencia de este tiempo ilimitado, el ser humano tal como lo hemos conocido históricamente hasta ahora. La majestad del tiempo ilimitado proclamada por Nietzsche como muerte de Dios exige sus víctimas. El imperio del tiempo sin fin reclama el final del ser humano. Nadie era más consciente de ello que el propio Nietzsche, quien, como es sabido, habla de la «abolición del ser humano», de la muerte del sujeto. ¡Considera al ser humano, al sujeto, una mera ficción, y al «yo», como en general al ser humano hasta entonces existente, un verdadero antropomorfismo! ¿Y qué se puede decir de su sueño de un nuevo ser humano, del hombre elevado, del superhombre, que debe nacer de su mensaje sobre el tiempo intemporal? Al respecto sólo se me ocurre la

visión del ser humano completamente insensible al tiempo; del ser humano como inteligencia computerizada que no necesita del recuerdo, porque no está expuesto a ningún olvido; del ser humano como inteligencia digital sin historia ni pasión. Ciertamente, eso sería también un triunfo del tiempo sobre Dios –sobre Dios y sobre los seres humanos. Ningún final podría ser peor que la ausencia de final.

En el texto *Rumbo a peor*, del mismo Samuel Beckett, se puede leer: «Anhelando que todo desaparezca. Que desaparezca la confusión. Que desaparezca el vacío. Que desaparezca el anhelo. El vano anhelo de que desaparezca el vano anhelo»²⁰⁸.

207. S. BECKETT, *Endspiel, Fin de partie, Endgame*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 24s. [trad. cast. del orig. francés (1957): *Fin de partida*, Bibliotex, Barcelona 2003].

208. ID., *Worstward Ho / Auf's Schlimmste zu*, Frankfurt a.M. 1990², ed. bilingüe, p. 47 [trad. cast. del orig. inglés (1983): *Rumbo a peor*, Lumen, Barcelona 2001].

§8. Tiempo limitado: aproximaciones a una herencia bíblica

Si se considera detenidamente, el mensaje nietzscheano de la muerte de Dios es un mensaje relativo al tiempo. Su revocación del señorío de Dios equivale al anuncio del imperio del tiempo, de la elemental, inmisericorde e inexorable soberanía del tiempo. Dios ha muerto. Lo que permanece en medio de la caducidad es el tiempo mismo: más eterno que Dios, más inmortal que todos los dioses. Es el tiempo sin final: como acentúa explícitamente el propio Nietzsche, «sin un final abocado a la nada»²⁰⁹. Se trata del tiempo que ni comienza ni termina, del tiempo eterno²¹⁰; del tiempo que no conoce límites, ni celestes ni terrenos, ni meta alguna que haya que descifrar con ayuda de la especulación o re-alizar por medios políticos. Se trata del tiempo que no desea nada fuera de sí mismo, del tiempo como la única majestad que sobrevive una vez que todos los tronos metafísicos han sido derribados, del tiempo como el único *fascinosum* metafísico. Durante milenios, nos hemos esforzado por elaborar un concepto del Dios inaprehensible. Hoy nos afanamos incesantemente –guiados o, según se mire, desconcertados por Nietzsche y Heidegger, entre otros– por encontrar una definición del tiempo indefinible. El hecho de que sobre nada se especule, se reflexione, se escriba y se discuta tanto como sobre el tiempo constituye uno de los más llamativos «signos de los tiempos»²¹¹. Y el teólogo se pregunta en ocasiones si en la pregunta por el tiempo no se repite, bajo una extraña figura, la pregunta por Dios.

Me gustaría plantear una propuesta de cómo se puede hacer justicia a esta situación desde el punto de vista teológico. Requiere la renovada aproximación a un legado bíblico que hoy, por lo general, es arrinconado o minimizado y que, en la forma en que suele aludirse a él, resulta absolutamente mal entendido: la herencia de la apocalíptica junto con su forma de concebir la relación entre Dios y el tiempo²¹².

209. KSA 12, 213 (*Fragmentos póstumos* 5 [71], 6).

210. Cf. KSA 11, p. 561: «El tiempo eterno» (*Fragmentos póstumos* 36 [25]).

211. Cf., por ejemplo, la bibliografía sobre el tiempo recogida en H. LÜBBE, *Im Zug der Zeit*, Berlin 1992, pp. 25-35, que podría ser actualizada con numerosos títulos.

212. Para la «lucha por el tiempo perdido», cf. mis tesis sobre la apocalíptica, ya mencionadas en la nota 191, que luego he retomado en *Unterbrechungen*, pp. 85-94.

1. La mirada apocalíptica

Reprimida, mal entendida, proscrita y, sin embargo, nunca del todo superada, la apocalíptica se convirtió en el foco de agitación trabajosamente tapado, en el «rincón de las tempestades» (H.U. von Balthasar) del Occidente cristiano. Después de que la teología moderna de las grandes iglesias se despidiera de ella en favor de una escatología ligera, alisada desde una perspectiva idealista y soportable para la burguesía, la apocalíptica hibernó sobre todo en ciertas sectas y grupos marginales cristianos, totalmente carente, por lo general, de pretensiones intelectuales y teológicas. Hoy, en tiempos de cambio radical, agudizada incertidumbre e inadvertido peligro, emprende una segunda carrera, esta vez secular de medio a medio: el mundo ilustrado se sirve de las flotantes metáforas apocalípticas para proyectarlas indiferenciadamente sobre los miedos de un cataclismo último. ¿Qué ocurre, pues, con la apocalíptica?

Es cierto que hoy no resulta fácil obtener informaciones inequívocas, libres de resentimiento y no confundidas por actitudes de moda sobre esta «madre de la teología cristiana» (E. Käsemann). En la propia teología sistemática, la apocalíptica es, por regla general, proscrita en la teoría, en aras de una escatología existencialista o idealista. Consiguientemente, es considerada, según la moda, como un conjunto flotante de metáforas apropiadas sobre todo para la designación de catástrofes y miedos de aniquilación. Por parte de la filosofía ha vuelto a ser sometida (¿quizá precisamente a causa de ello?) a la más punzante crítica: con sus actitudes de espera de un fin inminente, es tenida por el intento –siempre sospechoso de proclividad al terrorismo– de introducir el curso del tiempo universal en el tiempo vital del individuo, que invariablemente termina de forma catastrófica, y de contaminar con fantasías de aniquilación la vida pública, ya de por sí bastante confusa. Y, de hecho, la apocalíptica no resulta fácil de perfilar en lo que respecta a la percepción imaginativa del mundo en su conjunto que la guía. La llamada apocalíptica tardo-judía es una figura en extremo compleja y multi-estratificada. Hay en ella suficientes elementos dualistas de origen persa para verla emparentada con la gnosis negadora del mundo y contraponerla, como una especie de fatalismo de la historia, a la escatología profética. Sin embargo, a la luz de la genealogía histórica del concepto israelita de Dios, esta apocalíptica no parece ser tanto un residuo cuanto, más bien, una dramática consecuencia.

Aquí, en este punto de articulación entre el judaísmo precristiano y el cristianismo, se evidencia en qué consiste lo distintivo del pensa

miento bíblico de Dios, lo que lo diferencia tanto del dualismo anatólico-persa como de su entorno greco-helenístico²¹³. Aquí se hace patente cuál es la suposición de fondo determinante de la percepción imaginativa de la realidad. ¿Qué es lo que se quiere decir con ello?

El género literario proto-judío de la apocalíptica tiene su *Sitz im Leben* (contexto vital) en la agudizada situación de sufrimiento y persecución de las comunidades judías. De ahí se pueden deducir dos importantes características del mensaje apocalíptico que, a modo de hilo conductor, atraviesan todas las tradiciones bíblicas.

Por una parte, esta apocalíptica no sólo es un mensaje de catástrofes, sino un mensaje sobre el tiempo, una especie de programa de temporalización, un intento –sin duda categorialmente distorsionado– de poner al descubierto la esencia limitada del tiempo mundano, del cual, en último término, no se puede ni debe desgajar el tiempo histórico de la vida. No se trata sólo de un tiempo histórico que transcurre en un cosmos intemporal, sino de la temporalización del propio cosmos en el horizonte del tiempo limitado²¹⁴. Pues cuando uno repasa con algo más de detenimiento los textos e imágenes de la literatura apocalíptica y se expone a ellos un poco más de lo que el consenso moderno parece permitir, se descubre que esta apocalíptica no es una especulación alejada de la historia, ni un conjunto de fantasías de aniquilación exacerbadas al estilo celota, ni una conjetura sobre el instante del fin del mundo, sino un comentario imaginativo sobre la esencia perecedera del tiempo mundano en cuanto tal. En este lenguaje apocalíptico, Dios es el misterio aún no conocido del tiempo, un misterio que todavía ha de ser revelado. «Vigía, ¿qué queda de la noche? Responde el vigía: Vendrá la mañana, y también la noche. Si queréis preguntar, preguntad, venid otra vez» (Is 21,11s).

Por otra parte, el apocalipsis es –ahora en sentido literal– un «desvelamiento»; un desvelamiento del rostro de las víctimas a fin de hacer

frente a la despiadada amnesia de los vencedores. Se trata de una «revelación»; una revelación de lo que «es»: contra la ocultación mística de la historia humana de sufrimiento o también contra el encubrimiento metafísico de la desgracia existente en el mundo, estrategias ambas que hacen invisibles a las víctimas e inaudibles sus gritos.

Un cristianismo con conciencia apocalíptica²¹⁵ debe reconciliar en sí aquello a lo que está obligado por la fidelidad a su herencia: la remembranza de Dios en la evocación de la historia de sufrimiento de los seres humanos. Gracias a su sensibilidad para el sufrimiento ajeno, tal cristianismo llama la atención sobre la profunda ambivalencia de nuestras experiencias del tiempo. Vacila a la hora de aceptar la propuesta de Nietzsche de retornar al inocente júbilo, a la meridiana existencia desbordante de mediterránea alegría vital; una existencia que, carente de toda meta, se demora en sí misma. Y lo que le hace vacilar es el hecho de que tiene ante sus ojos la historia real de pasión de la humanidad. Y se niega a levantar, melancólico, acta de la «ausencia de finalidad» y a dar finalmente la espalda a esta historia de pasión buscando refugio en la estética.

2. «Mantener el clamor en la memoria y ponerle plazo al tiempo...»

La mirada apocalíptica busca las huellas de Dios en el rostro de las personas que sufren, para así mantener su clamor en la memoria y ponerle plazo a su tiempo. Lo anterior puede sonar demasiado quimérico y alejado de las circunstancias contemporáneas. Por eso me gustaría preguntarme aquí qué inspiraciones ofrece a la situación intelectual, política y religiosa de nuestro tiempo un cristianismo con conciencia apocalíptica. Sin ánimo alguno de exhaustividad, enumero las siguientes:

a) Fortalecer, dejándose inspirar por la memoria apocalíptica del sufrimiento, la memoria humana en general. El mensaje bíblico de Dios como mensaje del tiempo limitado se expresa en una cultura orientada fundamentalmente a la memoria, a la remembranza del sufrimiento de los seres humanos. El mensaje de la muerte de Dios como mensaje del tiempo sin límite se expresa, como hemos visto, en una cultura del ol-

213. Las diferencias con respecto a ella se hacen patentes en el llamado «discurso del Areópago» de Pablo (cf. Hch 17,32).

214. La apocalíptica es entendida aquí como visión del tiempo limitado. Lo cual no quedaba suficientemente claro en mi anterior formulación de la «reserva escatológica» (para el contexto conceptual de este término, cf. el pertinente artículo de T.R. PETERS en *LThK* [1995], pp. 880-881). En el horizonte del tiempo limitado se puede decir que ha acontecido algo definitivo e irrevocable, a saber, el acontecimiento salvífico en Cristo. Así pues, el discurso sobre el presente definitivo de la salvación presupone una comprensión muy determinada del tiempo, que no se explica sencillamente con el discurso habitual sobre la tríada pasado-presente-futuro.

215. Para una descripción más detallada, cf. mi artículo «Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit», en [T.R. Peters y C. Urban (eds.)] *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, pp. 32-49 [trad. cast.: J.B. METZ, J. RATZINGER, J. MOLTSMANN y E. GOODMAN-THAU, *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid 2001].

vido, en formas de amnesia cultural. La imaginada eternidad del tiempo impone el olvido como condición de la felicidad. «Felices los olvidadizos», formula Nietzsche²¹⁶ en intencionada alusión a la bienaventuranza bíblica: «Felices los que lloran», los que se niegan a privar de significado existencial a todo lo desaparecido e irrevocablemente pasado y a excluir así del saber del ser humano sobre sí mismo la añoranza.

b) Fomentar, guiándose por la sensibilidad de las tradiciones bíblicas ante el sufrimiento, nuevas relaciones de reconocimiento en la política. La tradición apocalíptica de la que hablamos protesta contra un pragmatismo de la libertad democrática que reniega de la memoria del sufrimiento y, de ese modo, se vuelve cada vez más ciego en materia moral²¹⁷.

c) Suscitar un ecumenismo de la *compassio* entre las religiones. Todas las grandes religiones de la humanidad tienen su núcleo en una mística del sufrimiento. Tal sería también la base de la coalición de las religiones para la salvación y promoción de la *compassio* social y política en nuestro mundo²¹⁸.

En este sentido, la confrontación con el pensamiento sobre el tiempo, en gran medida metafísicamente mudo, de las tradiciones bíblicas sigue siendo una de las grandes tareas de la teología contemporánea. Tal confrontación impediría que la teología se elevara por encima de la conmemoración histórica y la protesta contra la historia humana de sufrimiento en intentos de fundamentación supuestamente intemporales²¹⁹.

3. La «atmósfera nietzscheana» y el futuro del cristianismo

Consideremos de nuevo la situación de nuestra época, marcada por una «atmósfera nietzscheana»; ocupémonos otra vez de Nietzsche, quien ya en su tiempo predijo que, en el siglo que hemos dejado atrás, el número de los seguidores del Dios bíblico decrecería sin cesar y que otras religiones, por el contrario, florecerían llenas de vitalidad. Para Nietzsche, con el tiempo sin comienzo ni fin, con el tiempo liberado de todo límite

por la muerte de Dios, se asocia el nacimiento de una nueva imagen del mundo y del ser humano. En uno de sus poemas más famosos interpreta como sigue el estado de ánimo de este «nuevo ser humano»:

*«Aquí estaba yo sentado, esperando, esperando... a nada,
más allá del bien y del mal, tan pronto de la luz
disfrutando, tan pronto de la sombra, todo juego solamente,
todo lago, todo mediodía, todo tiempo sin propósito»*²²⁰.

«Todo tiempo sin propósito»: esto suena a una nueva felicidad, a un tardío y hasta ahora desconocido alivio, a liberación de las angustias elementales de la existencia. Así es como Nietzsche deletrea su nueva época²²¹.

En una carta escrita por Nietzsche a Frank Overbeck en 1888, puede leerse: «Me temo que escindo la historia de la humanidad en dos mitades»²²². Según esto, a la primera mitad pertenecería la antecedente historia de la humanidad; una mitad, pues, en la que todavía seguiría inscrito el mensaje apocalíptico sobre el tiempo, incluso allí donde este mensaje apocalíptico, en una secularizadora perversión de su origen, llevó a los mitos de violencia del siglo XX que intentaron forzar el final de la humanidad. A la segunda mitad correspondería entonces la humanidad venidera, llamada a vivir en el horizonte del tiempo ilimitado: por completo meridiana, inocente, exenta de tristeza, libre de miedos, olvidada de todo sufrimiento. Para el futuro de la humanidad se perfila así una única y auténtica alternativa:

*O bien nos adentramos con Nietzsche —dejando atrás al hombre vetero-europeo— en el mítico-dionisiaco tiempo sin final, dispuestos a percibirlo y aceptarlo como la eternidad que en realidad se nos exige reconocer, como el *nunc stans* de un tiempo sin término, más allá del bien y del mal, más allá de la verdad y de la mentira, como el paisaje de «mares abiertos», como el interminable experimento sin principio ni final que el ser humano es para sí mismo en el azaroso ciclo de la naturaleza.*

220. Del poema «Sils Maria», en KSA 3, 649 (*La gaya ciencia*, «Canciones del príncipe Vogelfrei»).

221. Al respecto, cf. *supra* §7.

222. Carta del 8 de octubre de 1888 (en F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. de K. Schlechta, München 1954, aquí vol. 3, p. 323) [nota sobre la trad. castellana: La editorial Trotta está publicando las *Cartas completas* de Nietzsche, pero hasta la fecha sólo han aparecido los dos primeros volúmenes (Madrid, 2005 y 2006), que cubren el periodo 1850-1874; también existe *Correspondencia* Aguilar, Madrid 1989].

216. KSA 5, 153 (*Más allá del bien y del mal*, 7, 217).

217. De ello, así como de las diferencias persistentes entre las místicas del sufrimiento de las distintas religiones, se habla con carácter general sobre todo en §5 y §11.

218. Véase *infra* §11.

219. La pretensión de verdad de la teología (y el universalismo a ella vinculado) sólo puede hacerse valer a través de la razón dotada para el recuerdo y su *a priori* del sufrimiento; al respecto, cf. *infra* §14.

O bien situamos el umbral que conduce al futuro de la humanidad en el horizonte del tiempo con límite, que hemos de reconocer que se encuentra débilmente iluminado. En ese horizonte transcurre asimismo la primigenia historia bíblico-monoteísta de la humanización del ser humano: partida, éxodo, erguimiento de la cabeza a la vista del peligro de que el ser humano pueda perder por completo su nombre, su rostro. Y ello, aun a sabiendas de que su conciencia no es sino la reacción ante la prueba que supone el sufrimiento ajeno y que, por ende, él existe como sujeto ineludiblemente responsable y, en esa misma medida, capaz de incurrir en culpa; que sólo existe como sujeto capacitado para la verdad en tanto en cuanto hace presente dicho sufrimiento ajeno y, en último término, como sujeto obediente, en concreto a la autoridad –tanto religiosa como culturalmente insoslayable– de los que sufren, en la que la autoridad del Dios apocalíptico se manifiesta para todos los seres humanos (cf. Mt 25). En esta alternativa se decide, a mi juicio, el camino y el futuro del cristianismo, pero también el camino y el futuro de la humanidad en general.

§9. A la vista del peligro: en torno a una hermenéutica de la interrupción

1. «Quien está cerca de mí está cerca del fuego»

En un apotegma extra-canónico que nos ha llegado a través de Orígenes, Jesús dice: «Quien está cerca de mí está cerca del fuego; quien está lejos de mí está lejos del reino»²²³. Yo entiendo esta sentencia como un comentario abreviado al Apocalipsis neotestamentario. Al fin y al cabo, la inquietante pregunta por el sentido –reprimido y proscrito por la Modernidad– de la apocalíptica bíblica pertenece al trasfondo de todo mi trabajo teológico y, por tanto, también de esta parte de mis reflexiones²²⁴. Hasta qué punto se halla reprimida y olvidada la apocalíptica en el presente es algo que se pone absolutamente de manifiesto, a mi juicio, en el hecho de que, como ya ha quedado dicho, se usa como una metáfora desgajada de su origen bíblico y es proyectada sin rodeos a las visiones de aniquilación contemporáneas. Así pues, no vamos a hablar aquí de ella porque sea «actual», sino porque su supuesta actualidad ratifica, una vez más, lo olvidada e incomprensible que está. ¿Por qué?

Permanecer cerca de Jesús resulta peligroso: hay riesgo de fuego, de incendio. Y sólo a la vista del peligro resplandece la visión del reino de Dios, que en Jesús se ha hecho cercano. «Peligro» es, a todas luces, una categoría fundamental para la percepción de su vida y su mensaje, así como para la determinación de la identidad cristiana. El rayo del peligro ilumina todo el paisaje bíblico, en especial la escena neotestamentaria. El peligro y la amenaza caracterizan el horizonte de las historias fundacionales del cristianismo y, por ende, la situación básica de los cristianos en el mundo. Así, por ejemplo, en el evangelio de Juan puede leerse: «Si el mundo os odia, sabed que primero me odió a mí... Recordad lo que os dije: no es el siervo más que su amo. Si a mí me han perseguido, a vosotros os perseguirán» (Jn 15,18s). Y Pablo confiesa: «Por todas partes nos aprietan, pero no nos ahogan; estamos apurados, pero no desesperados; somos perseguidos, pero no desamparados; derribados, pero no aniquilados» (2 Co 4,8s). ¿Qué entendemos, en reali-

223. Del evangelio de Tomás (*logion* 82). Citado según *Neutestamentliche Apokryphen. Kritische Ausgabe*, ed. de W. Schneemelcher, vol. 1: *Evangelien*, Tübingen 1990⁶, p. 110.

224. Cf. *Zum Begriff*, §12; *Trotzdem hoffen*, pp. 44-50.

dad, del Nuevo Testamento si, en nuestra interpretación moderna, la presencia del peligro se suprime de modo sistemático? ¿Qué entendemos de él si, sencillamente, borramos o enlucimos el horizonte de peligro que envuelve y mantiene unida la historia bíblica, y en especial la neotestamentaria? ¿No se le ha atrofiado a la teología la sensibilidad para el peligro y los cataclismos? Con tanta hermenéutica de carácter no dialéctico, ¿no ha perdido el órgano apto para detectar las interrupciones y las catástrofes históricas?

Como consecuencia del alejamiento del Cristo peligroso surge un cristianismo —y esto no lo digo con ánimo de denuncia, sino con un asomo de tristeza y desazón— que se asemeja a un hogar religioso para burgueses, una religión exenta de peligro, pero también de virtualidad consoladora. Pues un cristianismo no peligroso y no amenazado no consuela. ¿Me estaré engañando al respecto? En algunas regiones del cristianismo veo emerger imágenes alternativas a la religión aburguesada: aquietada: por ejemplo, en las iglesias pobres del Tercer Mundo, que entienden la fidelidad a Cristo como liberación, y como tal intentan realizarla, exponiéndose con ello al máximo peligro. ¿Es atrevido suponer que allí irrumpe una idea nueva y más clara de lo que comporta la cercanía a Jesús, esto es, de lo que promete y exige el seguimiento de aquel que parece haber dicho de sí mismo: «Quien está cerca de mí está cerca del fuego»?

Allí donde el cristianismo está cada vez más arraigado y se hace más llevadero; allí donde cada vez resulta más fácil de vivir y se convierte para muchos en una sublimación simbólica de lo que, de todas formas, ocurre y de lo que, en esa medida, determina el mundo, allí su futuro mesiánico es débil. Por el contrario, allí donde resulta difícil de soportar y se muestra rebelde; allí donde, por tanto, promete más peligro que seguridad, más desarraigo que protección, allí se encuentra a todas luces más próximo a aquel que parece haber dicho de sí mismo: «Quien está cerca de mí está cerca del fuego. Quien está lejos de mí está lejos del Reino». Sólo reconociendo en estas imágenes apocalípticas de peligro, tan difíciles de soportar, algo de la situación de la esperanza cristiana, evitaremos que las otras imágenes de esperanza —las imágenes del reino de Dios, las lágrimas enjugadas y la risa de los hijos de Dios— se desmoronen como arcaicos sueños dorados puestos hace ya tiempo en evidencia. Las imágenes esperanzadoras sólo permanecerán fieles a nosotros si nosotros nos mantenemos fieles a las imágenes de crisis.

Los textos apocalípticos hablan del final de los tiempos y de la historia; hacen cercana la interrupción. Estos textos e imágenes tienen que

ser considerados con detenimiento. Para la mirada subversiva de la apocalíptica, el tiempo mismo desborda de peligro. No pertenece a Prometeo ni a Fausto, sino a Dios. El cual no es entendido como el más allá del tiempo, sino como su fin inminente, su limitación, su redentora interrupción. Pues para la apocalíptica el tiempo se revela, sobre todo, como tiempo de sufrimiento. La apocalíptica subordina incondicionalmente el tiempo natural al tiempo humano de pasión²²⁵. La continuidad del tiempo no es para el apocalíptico un continuo sin rastro humano, sino la huella del sufrimiento. Y el respeto ante la dignidad del sufrimiento acumulado en el tiempo lleva al apocalíptico a entender el tiempo natural desde el tiempo de sufrimiento: no a ignorar los miles de millones de años de tiempo natural, pero sí a valorarlos, en comparación con el tiempo de sufrimiento humano, como una especie de tiempo intemporal.

2. ¿Una verdad reprimida de las imágenes apocalípticas?

¿Contienen las imágenes apocalípticas una verdad todavía no extraída o quizá reprimida? Ciertamente, esta pregunta suscita en la teología el riesgo de lo intempestivo. Para que esta extemporaneidad, en vez de convertirse en un atraso ciego o resentido, pueda ejercitarse como actitud creadora, es imprescindible no dejar el legado de la apocalíptica, como suele ocurrir, en manos de los tradicionalistas o fundamentalistas²²⁶. De cara a una hermenéutica crítica de la sociedad, ¿no habría que atender a la percepción del ser humano, de la sociedad y de la historia distintiva de la apocalíptica? ¿En qué se ha convertido la escatología moderna, que con tanta docilidad se dejó extraer el aguijón de la apocalíptica? ¿Acaso esta escatología dulcificada no ha preparado el terreno para una concepción del tiempo como tiempo intemporal, como «tiempo eterno» (F. Nietzsche) o, en cualquier caso, no se ha adaptado a esta concepción del tiempo sin apenas una protesta? ¿No ha purificado —invocando la victoria de Cristo— al tiempo de todas sus contradicciones, no lo ha alisado hasta dejarlo impecable? ¿No ha interpretado todas las catástrofes, peligros y cataclismos como mero eco de una tor-

225. Al respecto, véase GGG, §6.

226. Cf. mi artículo «Produktive Ungleichzeitigkeit», en [J. Habermas (ed.)] *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*, vol. 2: *Politik und Kultur*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 529-538; publicado asimismo, como respuesta a una carta de J. Habermas, en *Unterbrechungen*, pp. 11-19.

menta que se aleja? ¿Y no ha contribuido con ello a que el tiempo se nos haya convertido en un tiempo desprovisto de destino y a que, por ende, hayamos identificado, de manera más o menos sobreentendida, el potencial semántico de la historia con la marcha triunfal de lo que ha llegado a ser por evolución? Pero ¿no se ha aliado siempre el Dios bíblico precisamente con quienes –desde la perspectiva de una evolución semoviente y su presión selectiva– no tenían historia ni futuro: empezando por la alianza de Dios con Israel, ese débil pueblo del desierto carente de toda gloria, hasta la alianza con Jesús de Nazaret, cuyo fracaso se selló en la cruz?

La enfermedad mortal de la religión no es la ingenuidad, sino la banalidad. La religión puede tornarse banal si, en sus comentarios a la vida, no hace sino duplicar aquello que sin ella –y no rara vez contra ella– se ha convertido de todas formas en consenso de la Modernidad. La ingenuidad de la religión acecha a lo que consideramos indisputablemente obvio justamente en la conciencia de que un mensaje religioso que de antemano suscitara el asentimiento universal resultaría superfluo. La ingenuidad de la religión lleva a cabo tal suspensión de lo que –sin examen alguno– se considera natural demorándose en los textos e imágenes de los Apocalipsis bíblicos, exponiéndose a ellos un instante más de lo que permite el consenso de la Modernidad. No pretende reconciliar armoniosamente –por medio de mil sutiles modificaciones– a la gente con estos textos e imágenes, sino «fastidiarla» con ellos. Que estas palabras constituyen un escándalo lo sabían perfectamente aquellos que primero las dijeron y repitieron. Sólo es posible apropiarse de ellas con ayuda del aguijón de la dialéctica.

Con sus imágenes apocalípticas, la religión busca perturbar la imagen moderna del ser humano y, al menos por unos instantes, resistirse a ella. Lo que suscita resistencia es esa imagen del ser humano en la que el hombre venidero es pensado prescindiendo del oscuro trasfondo de la tristeza, el sufrimiento, la muerte y la culpa. La rebelión de las imágenes apocalípticas se dirige contra la imagen de un ser humano carente de misterios, tan incapaz de sentirse afligido como de dejarse consolar; un ser humano que, a pesar de que sus espacios vitales parecen estar exitosamente impermeabilizados contra todo derrocamiento de los dioses, siempre se rinde impotente al crepúsculo del tiempo intemporal y a la prolongada muerte del aburrimiento; un ser humano cuyos sueños de felicidad terminan revelándose como imágenes de una infelicidad exenta de anhelos y sufrimientos.

Con sus imágenes apocalípticas, la religión pretende, por último, perturbar también la concepción moderna del tiempo y la historia y, al

menos por unos instantes, resistirse a ella. Tal resistencia, esta suerte de interrupción de lo que la Modernidad tiene por obvio, es aún más difícil de comprender y apenas puede librarse de la sospecha de estar fuera de lugar. No es de extrañar que también los teólogos, desde hace ya tiempo, se adhieran al consenso moderno y descubran en estos textos e imágenes apocalípticos poco más que la proyección de arcaicos miedos que no casan bien con el ser humano moderno. Si la religión, no obstante, transmite estos textos e imágenes, convencida de la presencia en ellos de elementos de un recuerdo peligroso, no le queda más remedio que clarificarlas en la respectiva situación socio-histórica con ayuda de una hermenéutica dialéctica de la crisis y la interrupción.

3. *Contra las ingenuidades hermenéuticas*

Sin embargo, ¿a dónde se llega con tales perspectivas? Tal vez sean apropiadas para el mundo bíblico. Pero ¿acaso no nos separan hoy de él verdaderos abismos? ¿No existe todo un mundo entre Pablo y nosotros? ¿No está ineluctablemente abocado a un mal biblicismo el intento del cristianismo presente de recordar y reivindicar el discurso bíblico sobre Dios y su Cristo? ¿No delata tal intento una considerable dosis de ingenuidad histórica y hermenéutica?

Pero preguntémonos quién incurre realmente en ingenuidades hermenéuticas. Y dejémonos guiar por un instante por la sospecha de que, en teología, la invocación de la hermenéutica también puede servir para acallar la provocación del discurso bíblico sobre Dios y quitarnos de encima sin cargo de conciencia el «escándalo» que suscita. Una de tales ofensivas hermenéuticas de exoneración se suele llevar a cabo con la llamada «tesis de la imagen del mundo»: primero se distingue entre imágenes del mundo arcaicas y modernas, y luego, con toda buena voluntad, se relegan la apocalíptica, la teodicea y las percepciones del mundo a ella asociadas a las imágenes míticas del mundo propias de la época arcaico-bíblica. Pero ¿no radica aquí la verdadera candidez hermenéutica? Pues los defensores de dicha tesis de la imagen del mundo se conducen como si primero existiera un cristianismo independiente de toda imagen del mundo, desnudo, por así decirlo, tanto histórica como culturalmente; una desnuda idea bíblica de Dios susceptible de ser pensada al modo de las ideas de Platón y que, *a posteriori*, podría ser revestida con imágenes del mundo sumamente diferentes e incluso mutuamente excluyentes. Pero la percepción imaginativa del mundo en el horizonte del tiempo limitado...: ¿esta imagen del mundo no es pres

cindible para un discurso cristiano sobre Dios que no desee incurrir en infidelidad a sus raíces bíblicas! ¡Este discurso sobre Dios, sencillamente, no es independiente de toda imagen del mundo! A no ser que –por decirlo con una fórmula de J. Taubes– uno lo haya dejado hace ya tiempo a merced de la gnosis dualista y su axioma de la «irredimibilidad del tiempo» y la «intemporalidad de la salvación», con el fin de proteger así el mensaje cristiano de salvación frente a los abismos de la historia de sufrimiento humano y ahorrarle la inquietud apocalíptica de la pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación.

Entender históricamente el concepto de «gnosis» significa recordar la batalla que se libró en las almas de los primitivos teólogos y cristianos. Tanto en Filón –en las tradiciones judías, por tanto– como en Plotino –a quien, siguiendo a H. Jonas, cuento entre los gnósticos– puede percibirse el atractivo de la visión gnóstica. En la historia fundacional del cristianismo, las tradiciones bíblicas luchan contra el espíritu de la gnosis y su tendencia a la deshistorización de la salvación anunciada. Al final, el cristianismo enuncia en el centro canónico de su credo nombres y acontecimientos históricos –como muestra de que el cristianismo sólo puede ser entendido recorriendo el camino que pasa por esa historia y que una idea de redención que intenta ser formulada prescindiendo de experiencias históricas es un despropósito teológico²²⁷.

Tal gnosis resulta ciega a la alteridad y ajena a la historia y a la política. Todo lo contrario de la apocalíptica: lo que mantiene despierta la inquietud apocalíptica no es el mundo individual de la vida, sino precisamente el mundo de los otros; no la marcha anticipadora hacia la propia muerte, sino la experiencia de la muerte de los otros. De ahí que los contenidos del mensaje apocalíptico –resurrección de los muertos, juicio final– se hallen orientados preferentemente a la remembranza del sufrimiento ajeno. La experiencia de crisis que da origen al mensaje de la resurrección universal de los muertos no es, sin más, la experiencia individual de la mortalidad, sino sobre todo la inquietante pregunta por la salvación de otros –en concreto, de quienes, siendo inocentes, sufren injustamente– en el momento de la muerte; así pues, la pregunta por la conservación de la justicia para las víctimas y los vencidos de la historia, a costa de los cuales vivimos y cuyo destino no puede ser alterado ni por la más apasionada lucha de los vivos. En las tradiciones apocalípticas, la esperanza en la resurrección de los muertos es expresión de un anhelo de justicia universal que será dispensada por el poder de

Dios. En la visión apocalíptica, el poder de Dios es el poder que ni siquiera deja en paz lo pasado. Y el mensaje apocalíptico del juicio final se opone a la forma en que solemos reconciliarnos con los sufrimientos pasados, esto es, intentando tranquilizar nuestra conciencia en relación con ellos mediante el olvido.

Quien considera que un final sin idea de juicio es «más humano» y, por ende, «más cristiano» y, por esta razón, opta en contra del mensaje apocalíptico (del juicio final) y en favor del mensaje de la «apocatástasis» (congénere, cuando menos, de la gnosis), tendría que examinar tal opción anti-apocalíptica a la luz de la conocida frase de E. Levinas: «Un mundo en el que la reconciliación fuera universal resultaría inhumano»²²⁸. Ciertamente, al margen del aguijón de la dialéctica, también esta frase está expuesta a ser malentendida.

228. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, p. 34 [trad. cast. del orig. francés: *Difficile liberté*, Caparrós, Valencia 2004].

227. Para esta idea cf. *infra* §10.

§10. Sobre el escapismo del tiempo en la teología y en el cristianismo

Ya desde muy temprano, el peligro de la destemporalización corroe el alma del cristianismo. Es cierto que hoy se afirma con frecuencia que la decepción de la espera inminente, el retraso de la parusía, no originó ninguna crisis de fundamentos en el cristianismo primitivo²²⁹. No obstante, a mi parecer, tal afirmación desconoce un importante dato.

1. La permanente tentación gnóstica

Este dato lo denomino yo como la permanente tentación marcionita-gnóstica de la teología cristiana, la herida gnóstica de la idea bíblica de Dios. Como es sabido, Marción irrumpe desde Asia Menor en los albores del cristianismo primitivo con una oferta estratégico-argumentativa para asimilar la decepción de la espera inminente y apaciguar la cuestión de la teodicea²³⁰. A lo distintivo de la idea bíblica de Dios, o sea, a la intuición de que la salvación no tiene una esencia intemporal, sino más bien temporal, él contrapone el axioma gnóstico de la intemporalidad de la salvación y la irredimibilidad del tiempo²³¹, a fin de relajar así definitivamente la espera inminente del cristianismo primitivo. Además, intenta cerrar el flanco abierto de la teodicea –bajo la forma de la lamentación, el clamor y la espera no apaciguada– con ayuda del dualismo gnóstico de Dios creador y Dios redentor. Ciertamente, la iglesia primitiva rechazó decididamente esta oferta. Ni siquiera aceptó el sublime y genial intento de mediación de Orígenes. No fue a éste a quien la iglesia primitiva siguió, sino a Ireneo, el gran polemista anti-marcionita. Contra Marción y la gnosis, la iglesia primitiva reivindicó

lo que hoy llamamos «escatología universal»²³². Pero paga un alto precio por ello, pues tiene que hacer frente a un peligro constante e incluso constitutivo, a saber, el peligro de la destemporalización o, más exactamente, el continuo peligro de la mutilación temporal de la escatología. El concepto de «tiempo salvífico» es limitado al tiempo de la vida y desgajado por completo del concepto de «tiempo del mundo». El tiempo limitado por la llegada de Dios, tiempo que es el horizonte de la historia divina bíblicamente atestiguada, es una y otra vez relativizado o eliminado por completo de la escatología.

Por lo demás, a esta venganza de la gnosis contra el cristianismo le prestó muy pronto ayuda epistemológica, si estoy en lo cierto, el neoplatónico Plotino, cuya influencia, que en la filosofía cristiana de la religión se extiende por lo menos hasta Hegel, sometió repetidamente a la teología al yugo de un estricto pensamiento de la identidad, contra el que incluso la doctrina medieval de la analogía apenas pudo autoafirmarse²³³. A través de Plotino, el axioma gnoseológico de que «sólo lo semejante conoce a lo semejante» inició su anónimo imperio en la teología cristiana. Pero este axioma representa el más alto escalón reflexivo de la intemporal autorreflexión del Absoluto²³⁴: en sí mismo, el tiempo no tiene la más mínima relevancia cognitiva. El originario axioma gnoseológico de la idea bíblica de Dios debería rezar, por el contrario, como sigue: «Sólo lo que es diferente entre sí puede conocerse mutuamente desde el reconocimiento». Admiración, expectativa, curiosidad: todo ello pertenece a la estructura cognitiva de una teología comprometida con la idea bíblica de Dios. Pero el peligro de la destemporalización y, por ende, del abandono de la dialéctica propia de la racionalidad cristiana no tardó en presentarse. Ya antes de las grandes discusiones y controversias de fondo sobre cristología y teología trinitaria que se inician en el siglo IV, existe una crisis de la concepción del tiempo en el cristianismo que dura hasta el día de hoy. Me gustaría hacer algunas observaciones al respecto: su objeto es la permanente tentación

229. Así, por ejemplo –y a pesar de su enérgica reivindicación del motivo de la espera inminente–, también G. Lohfink en su ensayo «Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung», en G. GRESHAKE y G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg i.B. 1975, p. 53.

230. Al respecto, cf. *supra* las reflexiones pertinentes en §1.

231. Cf. J. TAUBES, «Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute», en [ID. (ed.)] *Gnosis und Politik*, München 1984, pp. 9-15. En sentido análogo se había manifestado ya antes E. BLOCH en *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, p. 242 [trad. cast.: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983].

232. Así B. ALAND, «Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition», en [J. Taubes (ed.)] *Gnosis und Politik*, pp. 54-65.

233. Porque –y esto habría que reconocérselo a H. Blumenberg– tampoco la Edad Media (con su doctrina de la analogía) representa una superación definitiva de la gnosis. Cf. H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, ed. ampliada y revisada de las partes 1ª y 2ª de *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1974.

234. Me adhiero aquí a lo que, a mi juicio, es una acertada caracterización de J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964 (y frecuentes reimpresiones), p. 49 [trad. cast.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1981].

gnóstica de la teología, así como la propensión a los mitos gnósticos o pseudo-gnósticos desdeñadores del tiempo.

Es como si la teología corriera continuamente un doble peligro: por una parte, el de renunciar a la comprensión del tiempo que le viene impuesta por su herencia bíblica y a la percepción del mundo a ella asociada; por otra, el de olvidar su específica palabra sobre el tiempo y sobre la limitación del mismo. A menudo vive de concepciones del tiempo extrañas, como tomadas de prestado, de las que no sabemos muy bien si ofrecen un marco en el que todavía pueda ser pensado el Dios de la tradición bíblica: así, por ejemplo, el tiempo cíclico; el tiempo inmerso en un cosmos preestablecido; el tiempo lineal-teleológico; el continuo siempre en progresión, que se expande de forma evolutiva y vacía hacia el infinito; el tiempo estrictamente individualizado en cuanto biografía, desgajado del tiempo del mundo y de la naturaleza; y, propiciadas por lo anterior, probablemente a no mucho tardar —pues numerosos indicios apuntan ya en esa dirección—, diversas concepciones del tiempo absolutamente míticas. Por lo demás, un síntoma de este olvido del tiempo en la teología es también, a mi juicio, la forma en que M. Heidegger, por ejemplo, recibió atención sobre todo por parte de los teólogos: no como quien, con *Ser y tiempo*, cuestionó (¿si bien en la dirección equivocada!) las premisas de una metafísica in-temporal, sino como el analista existencial del *Dasein*, de la existencia humana, quien remite la teología a la hermenéutica existencial de la historicidad antes que a la dialéctica pública de la historia.

2. Huida del foro público de la historia

¿Es cierto que el tiempo vital del ser humano, supuestamente limitado —y orientado hacia su fin, en el que también tiene su punto de apoyo—, se ve dominado cada vez en mayor medida por la idea de un tiempo del mundo carente de límite? ¿Cómo se explica, si no, el creciente anonimato, la progresiva desorientación y «sordera normativa» (J. Habermas) de la opinión pública? Limitándome aquí a lo imprescindible: lo que mantiene despierta la conciencia de la dilatación del tiempo individual de la vida no es el tiempo privado de la vida, sino, sobre todo, la experiencia pública del tiempo de los otros; no la marcha anticipadora hacia la propia muerte, sino la experiencia de la muerte de los otros.

Para arreglárnoslas en esta situación solemos recurrir a escindir el tiempo en dos: mientras que hablamos del limitado tiempo de la vida

—*vita brevis*²³⁵—, el tiempo del mundo lo abandonamos a sí mismo. Independientemente del estado en que se encuentre la discusión filosófica a este respecto, se impone una constatación: en ningún ámbito se lleva a cabo la reducción privatizadora del mundo, el tiempo, la historia y la sociedad de manera tan consecuente como en grandes sectores de la teología moderna. Pero ¿no rinde así la teología tributo a un peligroso dualismo? Abandona a sí mismo y a su propio destino el tiempo del mundo y sólo busca poner en relación con Dios el tiempo individual de la vida. Pero, de este modo, ¿no hace ya tiempo que renunció —en la mejor tradición gnóstica— a reivindicar el Dios uno del monoteísmo bíblico, para no buscar ya ni referirse más que a un Dios redentor que supone que habita en los espacios profundos del alma humana? ¿Se explica así, tal vez, el predicamento de que goza en la actualidad una psico-teología despolitizada y ciega tanto a la alteridad como a la historia? Pero ¿puede sustraerse tranquilamente a la tensión entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo una teología que se aferra a la confesión del Dios creador? ¿No ha eliminado de su racionalidad, por ejemplo, el recuerdo y la narración —imprescindibles para la presentación de su concepción del tiempo y la historia— mucho antes que la filosofía, degradándolos a categorías compensatorias y decorativas²³⁶?

3. ¿Autocensura de la teología?

El escapismo teológico del tiempo se halla relacionado probablemente con la tendencia que la teología manifiesta repetidamente a liberarse, censurando ella misma la idea bíblica de Dios, de las escandalosas exigencias que ésta plantea: la espera inminente y la doctrina de la parusía. O bien son omitidas absolutamente por motivos de estrategia argumentativa, o bien son enlucidas en su estructura temporal con ayuda de procedimientos interpretativos, esto es, acalladas hermenéuticamente. ¿Cómo podría la teología librarse hoy, si no, de ser tachada de algo risible o propio de seres mentalmente incapaces? Así, por ejemplo, Bultmann, en su famosa tesis de la desmitologización, formula este punto de la siguiente manera: «En el fondo, la escatología mitológica ha sido liquidada por el sencillo hecho de que, en contra de lo que es-

235. Cf. el artículo de O. MARQUARD, «Zeit und Endlichkeit. Gedanken über die temporale Entzweiung des Lebens»: *Information Philosophie* 5 (diciembre 1992).

236. Al respecto, cf. GGG, §11 y §12.

peraba el Nuevo Testamento, la parusía de Cristo no aconteció de inmediato, sino que la historia universal siguió su curso y, como da por supuesto toda persona que se halle en posesión de sus facultades mentales, habrá de continuar haciéndolo»²³⁷. La teología se arroja aquí, por puro miedo a ser acusada de enajenación mental, en brazos de un tiempo que «continúa su curso sin más». Y ello, evidentemente, sin la más mínima sospecha de que justamente ése podría ser el mito del tiempo que debe ser sometido a discusión y cuya aceptación tal vez termine resultando letal para la teología (y no sólo para ella)²³⁸. Ya antes había rechazado el joven Karl Barth la llamada «escatología consecuente» y su centramiento en la «incumplida parusía» con la sarcástica pregunta de cómo va a quedar «incumplido» algo que, por su propia esencia, es imposible que «tenga lugar»²³⁹. Por muy justificada que sea la crítica de Barth a la idea de que la parusía de Cristo «tenga lugar dentro» del tiempo, la pregunta teológica por el tiempo no queda, sin embargo, en absoluto eliminada o aclarada con ella; más bien, se trataría de entender la doctrina de la parusía precisamente como una doctrina sobre la limitación del tiempo²⁴⁰. Pues ¿no se manifiesta también en esa crítica una completa destemporización de la idea de parusía o, lo que viene a ser lo mismo, la proyección exclusiva del tiempo al tiempo privado de la vida?

El alcance de una comprensión del mundo guiada por el discurso bíblico sobre Dios convendría valorarlo en Pablo. Es cierto que el *cor-*

pus paulinum no puede ser reducido a un denominador estrictamente común. También en él se encuentran afirmaciones afines al gnosticismo, y no es del todo casual que más tarde Marción se presentara como hijo de Pablo. Pero domina la percepción del mundo en el horizonte del tiempo limitado. A la escatología no se le ha extraído todavía el aguijón apocalíptico. La doctrina cristiana de las postrimerías –y lo mismo puede decirse de la comprensión cristiana del tiempo en general– no se ha transformado todavía en una escatología suavizada, de convicciones teleológicas. Ni la tensión temporal de la esperanza ni su carácter de espera han sido transmutados todavía –como luego ocurrirá por puro miedo a llevarse una decepción– en una intemporal esperanza existencial. El plazo, el tiempo como plazo, sigue siendo el horizonte universal de la teología; y la cuestión de la teodicea sigue siendo la cuestión escatológica. Pues esta cuestión aún no ha sido relativizada o acallada por intentos teológicos de atribución de sentido de orientación histórico-universal²⁴¹, ni por escatologías evolutivas alentadas por el optimismo salvífico²⁴², ni por su reducción a un mito –de resonancias gnósticas– de la identidad y autenticidad de la existencia humana²⁴³, ni por una abundancia de sufrimiento cristológico y trinitariamente inscrito y superado (*aufgehoben*) en Dios y una escasez de sufrimiento –al que es inherente una tensión temporal– en razón de Dios²⁴⁴, ni por un exceso de respuestas teológicamente sutiles a las preguntas: «¿quién es Dios?», «¿dónde está (*ist*) Dios?», y una muy escasa atención a la originaria pregunta bíblica: «¿dónde para (*bleibt*) Dios?»²⁴⁵.

237. Cf. R. BULTMANN, «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung», en *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1960⁴, p. 18.

238. Véase al respecto el comentario de M. HORKHEIMER en una de las «Conversaciones sobre el Humanismo» de Salzburgo: la teología lleva a cabo sin cesar un debilitamiento liberalizador del cristianismo, en la medida en que «intenta adaptarse a las concepciones sociales del tiempo para no tener que exigir al ser humano más de lo que hoy, extraña y llamativamente, todavía acepta» (citado según [O. Schatz (ed.)] *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971, p. 117). Cf. también las observaciones de K. LÖWTH, *Nietzsches Philosophie*, p. 319.

239. Citado aquí según H. OTT, *Was heißt Wiederkunft Christi?*, Freiburg i.B. 1972, p. 78.

240. La pregunta acerca de la posición que se adopta con respecto a la espera inminente y la parusía es también, desde luego, una pregunta absolutamente práctico-crítica dirigida a la Iglesia y a la jerarquía eclesiástica. El relato de Dostoievski *El gran inquisidor* retrata una iglesia cuyos responsables hace mucho tiempo que han renunciado a la idea de la parusía, aunque continuamente hablan de ella. Que nadie piense que las reflexiones que aquí se formulan se desarrollan sólo en alturas especulativas y no afectan al cristianismo concreto y a la iglesia terrena. Para el cuestionamiento de la vida de la Iglesia en el horizonte de la idea de tiempo limitado, cf. *Zeit der Orden?*

241. Como es el caso, en mi opinión, del enfoque histórico-universal de W. Pannenberg, de ascendencia hegeliana.

242. Como ocurre, a mi juicio, en Teilhard de Chardin y, en cierto modo, incluso en K. Rahner, por ejemplo en su escrito «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln – Zürich – Köln 1962, pp. 183-221 [trad. cast.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *Escritos de Teología*, vol. 5, Taurus, Madrid 1963, pp. 181-219].

243. Como, a mi modo de ver, sucede con R. Bultmann. Para la presencia de un mito de la identidad de resonancias gnósticas en R. Bultmann, cf., por ejemplo, F. SCHUPP, «Mythos und Religion: Der Spielraum der Ordnung», en [H. Poser (ed.)] *Philosophie und Mythos*, Berlin 1979, p. 72.

244. Al respecto, cf. *supra* §1.

245. Una pregunta que, después de todo lo dicho, también debe hacerse cualquier cristología que todavía no haya renunciado a su sensibilidad para con la teodicea (cf. *supra* §2) ni a su vinculación innata con la comprensión apocalíptica del tiempo (plazo – limitación).

La racionalidad de la teología debe recordar y narrar, si quiere dilucidar y defender la percepción del mundo en el horizonte del tiempo limitado. La tarea decisiva no es tanto la «compensación» de la racionalidad con ayuda de mitos cuanto, más bien, la recuperación del recuerdo y la narración para la propia racionalidad teológica. Lo cual vale también de manera especial para el discurso específicamente cristiano sobre Dios²⁴⁶.

El mensaje paulino sobre Dios en cuanto percepción e interpretación del mundo en el horizonte del tiempo limitado narra, recuerda y celebra el «final de los tiempos» como «fiesta de la esperanza». Todavía hoy se mantiene en el centro del culto eucarístico la confesión: «...hasta que vengas en tu gloria». Pero ¿sigue siendo esta celebración una «fiesta de la esperanza»? ¿No hace ya tiempo que también los cristianos han sucumbido a ese mito del tiempo que nos priva de la capacidad de esperar (como puede releerse, por ejemplo, en Beckett²⁴⁷)?

246. Cf. *infra* §17.

247. Cf. mi referencia a *Esperando a Godot*, de S. Beckett, en GGG, §10, así como la conclusión del §7 de la presente obra.

IV. En la época de la «globalización»

EL cristianismo no sólo es portador de un mensaje sobre el tiempo (parágrafos 7-10), sino también de un mensaje sobre el mundo (§§ 11-13), implícito en aquél. Desde el principio, el cristianismo se entendió a sí mismo como una religión mundana, como una religión volcada hacia los seres humanos y provista, en este sentido, de una misión universal. Pero ¿cómo se entiende a sí mismo y cómo actúa hoy, en la época de la globalización? Aquí quiero presentar ante todo (§11) una propuesta de cómo una teología «que mira al mundo» puede afrontar esta nueva situación con sensibilidad hacia el pluralismo y sin renunciar a la convicción de que el cristianismo también hoy —y precisamente hoy— tiene algo que decir a todos los seres humanos (esto es, «al mundo»).

§11. El programa del cristianismo para el mundo en medio del pluralismo de religiones y culturas: la «compassio»

1. El cristianismo como religión universal

Comienzo con un bosquejo de la llamada globalización que apenas suscitará controversia: la época de la globalización, sobre la que hoy tanto se discute es también –en cualquier caso, y al margen de todo cuanto haya que decir sobre ella– una época de un pluralismo de los mundos religiosos y culturales cada vez más rápida e inexorablemente entretejido. Tampoco el cristianismo vive ya en un universo cerrado: se halla expuesto a la competencia con otras religiones y con sus pretensiones de validez. De ahí que se encarezca la tolerancia, el diálogo, la acción discursiva. Lo cual, sin duda, es importante. Pero ¿constituye una respuesta suficiente al constitutivo pluralismo de las religiones? ¿No existen también límites a la tolerancia y criterios para el diálogo? ¿No se producen, a fin de cuentas, desarrollos erróneos, «descarrilamientos» (J. Habermas) o, si se quiere, «patologías» (J. Ratzinger) en el ámbito de las culturas y las religiones, a los que hay que oponerse y que sería preciso corregir? Y en tiempos de un pluralismo semejante, ¿no se dan asimismo situaciones en las que la racionalidad discursiva formal y orientada exclusivamente al procedimiento está abocada al fracaso?

Tomar en consideración estas preguntas no significa, sin embargo, negar o diluir el pluralismo, sino desarrollar una forma de afrontarlo que sea accesible y exigible a todos los seres humanos. Pero ¿existe en la diversidad de religiones y culturas, hoy irrevocablemente reconocida, un criterio de entendimiento y convivencia que obligue a todos y sea, en este sentido, capaz de ser reconocido como verdadero? ¿O todo queda sometido ahora a la arbitrariedad del mercado posmoderno? ¿Acaso la globalización en el ámbito de las religiones no termina conduciendo a una relativización de todas las pretensiones de validez, a una diversidad de juegos lingüísticos religioso-culturales que, en último término, permanecen inconexos entre sí y que, debido a esa falta de relación, pueden dar fácilmente pábulo a nuevos conflictos y estallidos de violencia? ¿Se cierne tal vez –a pesar de todos los desmentidos– la amenaza de una nueva guerra de religiones y culturas?

Habría que examinar y analizar las tradiciones y contextos de los mundos religiosos y culturales. En la actualidad, muchos favorecen –precisamente también en nuestros círculos culturales occidentales, en esta época posmoderna, en esta época de una «atmósfera nietzscheana», en esta época de ausencia de Dios y, sin embargo, proclive a las religiones– la «solución débil» de una religión sin Dios, de la religión posterior a la «muerte de Dios»²⁴⁸. ¿No resultaría tal religión sin Dios mucho más tolerante y compatible con el pluralismo que la rememoración del Dios bíblico, el cual, al fin y al cabo, ha sido presentado como un Dios de la historia y las leyes? No obstante, mi propuesta apunta a esta solución «dura»: al centro de la rememoración de Dios en las tradiciones bíblicas y a la forma de responsabilidad por el mundo en la época del pluralismo que corresponde a dicha rememoración²⁴⁹.

¿Con qué pretensiones interviene esta propuesta en el discurso público sobre la globalización y la pluralización? La teología se basa en la suposición de que el ser humano no sólo es un experimento de sí mismo (como desde Nietzsche gusta asumir en creciente medida el espíritu «posmoderno»), sino también –de forma más fundamental y con una permanente pretensión de normatividad– su propia memoria. De ahí que, en la opinión pública de la época de la globalización, la teología reivindique la distinción entre racionalidad técnica y racionalidad anamnética, distinción que es imprescindible no sólo para su discurso sobre Dios, sino igualmente para su discurso sobre «el ser humano», siempre y cuando este discurso no sea rechazado sin más como un «lastre semántico» heredado de los tiempos del anticuado humanismo occidental²⁵⁰. También la racionalidad discursiva hoy imperante en la discusión pública sobre el «experimento hombre» necesita poder apoyarse en una semántica alimentada del recuerdo cuando habla del «hombre», del «ser humano», si es que desea conservar pretensiones normativas frente al avasallamiento de la racionalidad meramente técnica con vistas a salvaguardar la racionalidad humana. El perfil de racionalidad y opinión pública que se da por supuesto en las reflexiones que siguen fue ya en parte desarrollado en §1 y §2 y será tematizado de manera específica en la Segunda Parte de esta obra («*Memoria passionis*: perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación»), sobre todo en §14 y §15. Desde

248. Cf. *supra* §3.

249. Para esta caracterización de la situación de partida «mundana», cf. *anleitend* Zum Begriff, §1.

250. Véase al respecto *supra* §4.

lo allí expuesto, la concepción que aquí se desarrolla gana contundencia en la disputa por un programa para el mundo capaz de ser universalizado y no susceptible de elaboración por mero sufragio.

2. Un monoteísmo sensible al sufrimiento

Comencemos por la «difícil universalidad» de la rememoración bíblica de Dios, que se hace patente de manera especial en estos tiempos de globalización y constitutivo pluralismo. El «principio» monoteísta de las tradiciones bíblicas es, de hecho, un principio universal. Dios, o es un tema que afecta a la humanidad entera, o carece por completo de interés. Los dioses son pluralizables y regionalizables; pero no ocurre lo mismo en el caso de Dios, del Dios bíblico. Sólo es «mi» Dios en la medida en que también puede ser «tu» Dios; sólo es «nuestro» Dios en la medida en que también puede ser el Dios de todos los demás seres humanos. Considerada desde un punto de vista abstracto, en cierto modo metahistórico, esta idea monoteísta de Dios está marcada por una profunda ambivalencia. Pues ¿se trata realmente de una idea que favorezca de forma tan primordial la paz, de una idea ajena a toda hostilidad? ¿Aspira de verdad al reconocimiento de todos los seres humanos como hijos de Dios o está más bien abocada a convertirse en legitimación y afianzamiento de la clasificación de los seres humanos en las categorías de «amigos» y «enemigos»?

De hecho, el discurso cristiano sobre Dios también ha asumido una y otra vez rasgos de un monoteísmo «fuerte», asociado a una política interesada en la mera conservación del poder. Entretanto, esa versión del monoteísmo se ha visto sometida a la más dura crítica por parte de la Modernidad y la ilustración política. Por lo general, es considerada –no sin razón– fuente de legitimación de un pensamiento de la soberanía predemocrático y contrario a la separación de poderes, raíz de un patriarcalismo obsoleto e inspirador de fundamentalismos políticos afectos al pensamiento basado en la contraposición entre amigos y enemigos²⁵¹. A la vista de semejante crítica, el cristianismo no puede, por lo demás, resarcirse apelando –como no pocas veces ocurre en la teo-

logía actual– a la teología trinitaria e intentando demostrar de forma acrítica y antropomorfizante la compatibilidad del cristianismo con el pluralismo y la Modernidad a partir de la confesión en el Dios trinitario. Pues con ello el cristianismo estaría negando de antemano a las religiones estrictamente monoteístas de tradición judía e islámica toda compatibilidad con el pluralismo –por no mencionar el hecho de que un cristianismo que pierde de vista su propio trasfondo monoteísta y la consiguiente trascendencia divina se halla, a todas luces, en contradicción con las tradiciones bíblicas y corre el peligro, con su cristología y su teología trinitaria, de convertirse en una auténtica mitología²⁵².

El discurso sobre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que también es el Dios de Jesús, no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto y ahistórico, sino de un monoteísmo «débil», vulnerable, caracterizado por la empatía. Se trata, en esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento²⁵³. Este monoteísmo bíblico es, a la postre, un «monoteísmo reflexivo». ¿Qué quiere decir esto? Por una parte, este monoteísmo se presenta acompañado de una figura de «ilustración bíblica»: aunque contiene elementos de un monoteísmo arcaico, con sus mitos de violencia y sus imágenes de antagonismo entre amigos y enemigos contrarias a la paz, también conoce la «prohibición de imágenes», la crítica radical de la mitología y la teología negativa de los profetas²⁵⁴. Por otra parte, el discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas es un discurso que se halla básicamente «roto» por una pregunta: por la tan irresoluble como ineludible cuestión de la teodicea, esto es, por la pregunta por el sufrimiento en la creación buena de Dios. Así pues, se trata de un discurso que en realidad no tiene una respuesta, sino siempre una pregunta de más. Por eso, es un discurso sobre Dios que sólo puede cerciorarse de su pretensión universal a través de la cuestión del sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, a través de la rememoración del sufrimiento y, en especial, del sufrimiento ajeno, incluso

251. Para una valoración crítica más detallada de la actual discusión sobre el monoteísmo, cf. J. WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, pp. 49-77. Importantes puntos de vista ofrece también E. NORDHOFEN, «Die Zukunft des Monotheismus», en *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, número especial de *Merkur* (1999), pp. 828-846.

252. Cf. *Zum Begriff*, §10. Allí se acentúa explícitamente (pp. 184s) que «el monoteísmo que puede advertirse en el discurso bíblico sobre Dios... no se identifica, en lo esencial, con el “monoteísmo político” que, por ejemplo, E. Peterson veía fundado en el recurso al reflejo griego-helenístico del único Dios en el único poder (*mono-arché*)». Además, se incide en por qué no se necesita una disolución trinitaria del monoteísmo en general (propuesta por el propio Peterson), sino sólo una exacta percepción de la especificidad del propio monoteísmo bíblico.

253. A lo que ya se hizo referencia *supra* en §2.2.

254. Véase al respecto, desde una perspectiva filosófica, W. ÖELMÜLLER, *Negative Theologie heute*, München 1999, pp. 9-58, así como E. NORDHOFEN, *art. cit.*

del sufrimiento de los enemigos. Pues este discurso sobre Dios sólo puede ser universal, o sea, para todos los seres humanos, si se configura en su esencia como un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento ajeno. Tal universalismo del discurso sobre Dios es, por principio, anti-totalitario y compatible con el pluralismo.

La lucha a favor de este monoteísmo tiene probablemente una importancia decisiva en los conflictos culturales sobre los que tanto se discute en la actualidad: por ejemplo, en el que enfrenta a la cultura política de Occidente con los países islámicos. Considero quimérico pretender dejar completamente fuera de estas controversias –y otras parecidas– la religión y, con ella, el «principio monoteísta». Más bien, se trataría de invocar y reivindicar los rasgos de este monoteísmo sensible al sufrimiento que se encuentran presentes en las tradiciones de las tres grandes religiones monoteístas: en judíos, cristianos y musulmanes.

Sin embargo, todas las religiones monoteístas de raigambre bíblica se hallan estigmatizadas por su traición histórica al axioma fundamental del monoteísmo bíblico, según el cual la rememoración de Dios se halla vinculada al recuerdo del sufrimiento ajeno. ¿Y no son hoy precisamente las religiones monoteístas las que, una y otra vez, contravienen esta remembranza del sufrimiento ajeno y, de ese modo, crean o estabilizan situaciones de odio y violencia: en la antigua Yugoslavia, en Irlanda, en el conflicto entre Israel y Palestina, en el Líbano, en el mundo árabe en general, etc.?²⁵⁵

3. La «primera mirada» de Jesús: responsabilidad por el mundo desde la sensibilidad hacia el sufrimiento

Las tradiciones bíblicas del discurso sobre Dios y las narraciones neotestamentarias sobre Jesús conocen una forma indeclinable de responsabilidad global. Sin embargo –y este punto tendría que ser considerado más detenidamente–, en ellas el universalismo de tal responsabilidad no se orienta ante todo al universalismo del pecado del ser humano, sino al universalismo del sufrimiento en el mundo. La primera mirada de Jesús no se dirige al pecado, sino al sufrimiento de los otros. Para él, «pecado» era, sobre todo, renuencia a participar en el sufrimiento de los

otros, negativa a trascender el oscuro horizonte de la propia historia de sufrimiento; o, en palabras de Agustín, «encorvamiento del corazón sobre sí mismo», abandonarse al secreto narcisismo de la creatura; o, en el lenguaje de la escolástica, «concupiscencia» en cuanto manifestación, en cuanto expresión *del* pecado²⁵⁶. Y así, el cristianismo se originó como comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigía al sufrimiento ajeno.

Esta elemental sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás caracteriza el nuevo estilo de vida de Jesús. Esta sensibilidad hacia el sufrimiento no tiene nada que ver con la lamentación, con el mustio culto al sufrimiento. Antes bien, es la expresión, en absoluto afectada, de aquel amor al que Jesús se refería cuando hablaba –siguiendo enteramente, por lo demás, la tendencia de su legado judío– de la inextricable unidad entre el amor de Dios y el amor al prójimo: la pasión por Dios como com-pasión, como mística política de la *compassio*. Un cristianismo que se tome a sí mismo en serio tiene que enfrentarse incesantemente con ello. Quien confiesa a «Dios» en el sentido de Jesús cuenta con que el interés propio preconcebido se verá lesionado por la desgracia de los demás, como insinúa la parábola del «buen samaritano», con la que Jesús ha dejado una indeleble huella narrativa en la memoria de la humanidad.

Y si acentuó con tanta fuerza esta conmiseración que brota de la pasión por Dios, es porque, a mi juicio, el cristianismo tuvo ya desde muy pronto grandes dificultades con esa fundamental sensibilidad hacia el sufrimiento que es inherente a su mensaje y de la que aquí estamos tratando. Pues durante el proceso de conversión del cristianismo en teología, la pregunta por la justicia para quienes sufren sin culpa –una pregunta que inquieta profundamente a las tradiciones bíblicas– fue transformada y reformulada –de manera precipitada, en mi opinión– en la pregunta por la redención de los culpables. Para esta pregunta había disponible una respuesta: la acción redentora de Cristo. La doctrina cristiana de la redención dramatizó en exceso la cuestión de la culpa y relativizó la cuestión del sufrimiento. La teología creyó que de este modo podría extraer al cristianismo el aguijón de la teodicea. La cuestión del sufrimiento se vio envuelta en un círculo soteriológico. El cristianismo, de

255. Para las diferencias y las preguntas aclaratorias en la comprensión del monoteísmo, así como en general para la pregunta del diálogo global de las religiones, cf. *infra* la sección 6 del presente capítulo («¿Un ecumenismo de la *compassio* entre las religiones?»).

256. Al respecto, cf. mi artículo «Konkupiszenz» en [H. Fries (ed.)] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 1, München 1962, pp. 843-851 [trad. cast. *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1979]. Allí pueden leerse igualmente algunas reflexiones sobre la relación y la diferencia entre pecado original y pecado personal.

ser una religión primordialmente sensible al sufrimiento, pasó a ser una religión primordialmente sensible al pecado. La primera mirada dejó de dirigirse al sufrimiento de la creatura y se centró en su culpa. Pero ¿no se atrofió así la básica sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno?; ¿no se nubló así la visión bíblica de la gran justicia de Dios, de la que, según Jesús, hay que tener un hambre y una sed insaciables?²⁵⁷

Ciertamente, esta acentuación de la sensibilidad hacia el sufrimiento, propia del mensaje cristiano y su discurso sobre Dios, no intenta cuestionar la importancia del pecado, la culpa, la expiación y la redención (y mucho menos teniendo en cuenta la rampante obsesión social por la inocencia)²⁵⁸. Aquí somos los propios cristianos los que tenemos que cuestionarnos a nosotros mismos en el sentido en que ya lo he hecho expresamente en estas páginas en el contexto de un cristianismo posterior a Auschwitz²⁵⁹. ¿No hemos interpretado y practicado quizá –en el transcurso del tiempo– el cristianismo exclusivamente como una religión sensible al pecado y, en consecuencia, apenas como una religión sensible al sufrimiento? ¿No hemos desterrado tal vez del anuncio cristiano de la pasión, de forma precipitada y negligente, el clamor de los seres humanos en las inescrutables historias de sufrimiento de su mundo? ¿No nos hemos precipitado excesivamente en asignar a la gente anónima que sufre al ámbito de lo «meramente» profano? ¿Y no nos hemos vuelto sordos así a la profecía de ese sufrimiento, una profecía que nos dice que es precisamente en tales historias «profanas» de pasión donde el Hijo del Hombre nos sale al encuentro y examina la seriedad de nuestro seguimiento? En la parábola del juicio referida por Jesús (Mt 25) puede leerse: «Ellos, sorprendidos, replicarán: “Señor, ¿cuándo te vimos sufriendo?” Y él responderá: “Os aseguro que lo que hicisteis o dejasteis de hacer a uno de estos más pequeños me lo hicisteis o me lo dejasteis de hacer a mí”». ¡He ahí el vínculo, el pacto místico, entre la pasión y las pasiones!

257. Lo cual, por lo demás, condujo en el curso de la Modernidad a consecuencias nefastas que se prolongan hasta hoy, hasta el actual apogeo de la completa separación de religión y culpa, de mística y moral.

258. Se trata exclusivamente de la cuestión de prioridad y proporción, así como de la peligrosa unilateralidad de un «absolutismo cristiano del pecado», en el cual precisamente las experiencias concretas e individuales de fracaso y culpa corren peligro de desaparecer. Al respecto, cf. especialmente el «excursus» («¿Sensibilidad para el sufrimiento contra sensibilidad para el pecado? Evocación de un documento sinodal») con que culmina el presente capítulo.

259. Cf. *supra* §2.2, sobre todo las reflexiones sobre una cristología con sensibilidad para el problema de la teodicea.

4. La «compassio» como programa del cristianismo para el mundo

Ahora bien, en la lengua alemana (y lo mismo puede decirse del castellano) no existe ninguna palabra que exprese de manera inequívoca esta elemental sensibilidad hacia el sufrimiento y el hecho de que la primera mirada de Jesús se dirigiera al sufrimiento ajeno. *Mitleid* (que equivale al castellano «compasión») difícilmente puede emplearse ya sin reparos. En cualquier caso, suena demasiado sentimental, demasiado alejada de la praxis, demasiado apolítica. Se halla sujeta a la sospecha de despolitizar las circunstancias sociales por medio de una excesiva moralización, de encubrir las injusticias dominantes a través del sentimentalismo. De ahí que tentativamente emplee el extranjerismo «compassion» (que en esta traducción castellana dejaremos en su forma latina, *compassio*) como palabra clave del programa del cristianismo para el mundo en la época de la globalización y de su constitutivo pluralismo de mundos religiosos y culturales. Y, al hacerlo, no entiendo tal *compassio* como una vaga «simpatía» experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros. Esta *compassio* exige de antemano la disposición a asumir un cambio de perspectiva, ese cambio de perspectiva al que las tradiciones bíblicas (y, en especial, los relatos sobre Jesús) continuamente exhortan; a saber, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados, y a exponernos a esa mirada al menos una ínfima fracción más de lo que permiten nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación²⁶⁰. Para esta *compassio* tiene vigencia el siguiente imperativo categórico: «¡Mira con atención y sabrás!» (H. Jonas).

Allí donde prospera esta *compassio* comienza lo que el Nuevo Testamento denomina la «muerte del yo», la autorrelativización de nuestros deseos e intereses preconcebidos –desde la disposición a dejarse «interrumpir» por el sufrimiento ajeno. Comienza lo que, con una palabra tan exigente como turbadora, se llama «mística». Por lo demás, esta mística de la *compassio* es, a mi entender, la guía distintivamente bíblica a la mística en general, a la autorrelativización mística en cuanto tal, al «abandono del yo». Pero no como una renuncia al yo, como

260. La idea fundamental de que el Dios bíblico no puede ser experimentado «por encima» o «al margen» de la historia humana de sufrimiento sirvió ya de pauta a nuestras reflexiones sobre la cuestión de la teodicea (§1) y será discutida *infra* (en §14 y §16) desde la perspectiva de la teoría de la razón.

desaparición del yo en el vacío informe de un universo desprovisto de sujetos, sino como la incorporación cada vez más profunda a una «alianza», a una alianza mística entre Dios y el ser humano, en la que –a diferencia de las religiones del Extremo Oriente– el yo no se disuelve místicamente, sin más, sino que es requerido desde el punto de vista moral y político, pero requerido en una mística de la *compassio*: pasión por Dios que se experimenta y acredita como com-pasión, como mística de ojos abiertos²⁶¹. Repito: un cristianismo que se tome en serio a sí mismo tiene que confrontarse con ella sin cesar. Esta mística de la *compassio* no es un asunto esotérico: a todos nos es ofrecida y a todos nos es exigida. Y no vale sólo para el ámbito privado de la vida, sino también para la vida pública, para la vida política.

Merced al encuentro con los otros que sufren, tal mística de la *compassio* se perfila como una mística «con los pies en la tierra»; al mismo tiempo, no es muchas veces sino la experiencia aceptada de un «sufrimiento en razón de Dios». Y ello, no con la intención de revestir las experiencias cotidianas de sufrimiento, en ocasiones terriblemente «profanas», de una adicional experiencia religiosa de sufrimiento; ni con la intención de añadir postteriormente a la historia pública de pasión del mundo una historia religiosa privada de pasión; sino para reunir en esta mística del sufrimiento en razón de Dios todas nuestras experiencias de sufrimiento que claman al cielo, para preservarlas del abismo de la desesperación y el olvido, alentando así a una nueva praxis. En efecto, a una nueva praxis que incluya por entero tanto la capacidad de incurrir en culpa como la necesidad de conversión de los sujetos agentes; pero no para volver a adormecer de inmediato la nueva acción pública con un romanticismo religioso desentendido de la política, sino para extraerle a esta acción la base del odio y la nuda violencia. Lo cual me parece particularmente importante en una situación en la que todos los grandes conflictos políticos amenazan con desembocar en terribles guerras de culturas y religiones.

Análogamente al modo en que la curiosidad teórica puede ser considerada la herencia distintiva legada por Grecia a Europa, y el pensamiento estatal y jurídico republicano la herencia distintiva legada por Roma, así también el espíritu de la *compassio* puede ser entendido, a

261. La noción de alianza es una idea creadora de comunidad que excluye un encuentro directo –ciego, por así decirlo, a la alteridad– con Dios. La idea de que en la forma de comportarse con el otro hay implícito un reconocimiento o rechazo de Dios no puede ser impugnada aludiendo a la situación poscristiana de nuestra sociedad.

mi juicio, como la herencia específica aportada por la Biblia a Europa en la época de la globalización y del pluralismo de mundos religiosos y culturales. En este espíritu de la *compassio* se manifiesta la fuerza que posee el cristianismo para conmover e impregnar el mundo. Un cristianismo que envía a los cristianos a la primera línea de los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. En este espíritu se encuentra la raíz para resistir a la auto-privatización del cristianismo en las presentes circunstancias pluralistas, pues define la mística de la *compassio* como mística política. Para explicar lo que esto significa me serviré de algunos ejemplos que tienen en cuenta la situación del siglo apenas iniciado.

Primero. Este espíritu de la *compassio* quiere servir de inspiración y motivación para una nueva *política de la paz*. Percibir el sufrimiento ajeno –incluso de quien hasta ese momento era visto como enemigo– y tomarlo en consideración a la hora de actuar, es condición indispensable para una alentadora política de la paz en nuestra situación globalizada. Para estos pasos ejemplares hacia la paz no conozco otro camino que el que emprendieron el israelí Rabin y el palestino Arafat cuando se dieron por primera vez la mano en Washington en 1993 y se aseguraron mutuamente que, en el futuro, en vez de mirar sólo los propios sufrimientos, los sufrimientos del propio pueblo, intentarían no olvidar tampoco los sufrimientos de los otros –los sufrimientos de quienes hasta entonces habían sido sus enemigos– y los tendrían en cuenta en su respectiva acción política. Lo cual refleja, a mi parecer, el espíritu de una nueva política de la paz en el mundo globalizado. Este espíritu entra en resonancia con un motivo cien por cien bíblico: obliga a la *compassio*, que es lo único que puede romper los automatismos de la enemistad. Tal es, en mi opinión, el germen de una política de la paz nacida de la *memoria passionis*, de la remembranza del sufrimiento ajeno. ¿Qué habría ocurrido, por ejemplo, en la antigua Yugoslavia si los distintos pueblos que la componían –independientemente de su religión cristiana o musulmana– hubieran actuado conforme a este imperativo de la *compassio*? ¿Qué habría ocurrido si, en medio de tan tremendos conflictos étnicos, no hubieran recordado, pues, sólo sus propios sufrimientos, sino también los sufrimientos de los otros, los sufrimientos de quienes hasta entonces eran tenidos por enemigos? ¿Qué habría ocurrido con las guerras civiles de otras regiones europeas si los cristianos no hubieran traicionado una y otra vez esta *compassio*? Y sólo si entre nosotros –en esta nueva Unión Europea– cobra mayor relieve una cultura política inspirada por la *compassio*, crecerá también la esperanza de

que Europa sea un floreciente paisaje cultural, un paisaje de paz, y no un paisaje de implosiva violencia, es decir, un paisaje marcado por una guerra civil en continua escalada²⁶².

Los conflictos globales en el umbral del tercer milenio estarán, probablemente, cada vez más marcados por los conflictos entre culturas y civilizaciones; por ejemplo, el conflicto existente entre el Occidente cultural y la cultura del mundo árabe. Sobre la base de la amnesia cultural, ¿cómo podrá superar el Occidente europeo tales desafíos? ¿De qué manera se pueden conciliar, por ejemplo, el universalismo de los derechos humanos y la idea de las inderogables diferencias culturales de la humanidad?²⁶³ Se trata de una pregunta que, desde el 11 de septiembre de 2001, ha adquirido una nueva urgencia. ¿Puede el automatismo de la enemistad que alienta el terrorismo global ser quebrado mediante la ética de la *compassio*, esto es, mediante el universalismo negativo basado en la rememoración del sufrimiento ajeno que caracteriza a dicha ética? ¿De qué manera se podría superar la aporía existente entre el universalismo occidental de los derechos humanos y la soberanía de los mundos culturales históricos?²⁶⁴

La única manera de evitar que la confrontación de Occidente con el islam y con el mundo árabe en general desemboque en una infernal guerra de culturas consiste, a mi juicio, en que nosotros los occidentales, más allá de la justificada lucha contra el terrorismo, nos mostremos dispuestos a mirarnos y valorarnos a nosotros mismos no sólo con nuestros propios ojos, sino también con los del «otro mundo», con los del «resto del mundo», como tan delatoramente se dice. Pues lo que falta en el mundo globalizado es, sobre todo, la posibilidad de un diálogo en pie de igualdad que nos haga continuamente conscientes de que lo que está en juego en las dolorosas diferencias existentes en el mundo no sólo son cuestiones relativas a la superación de la pobreza social, sino asimismo

262. Véase al respecto *infra* §13.

263. Para esta idea, véase también *Zum Begriff*, §8,3.

264. Al respecto, cf. mis trabajos «Mit den Augen des Feindes. Im Geist der „Compassion“. Wie ein neuer Friedensprozess im Nahen Osten gelingen könnte»: *Die Zeit* n. 13 (21 de marzo de 2002), p. 38; «Ein Haus gegen den Tod», en *Themeheft 2002 der Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit*, Bad Nauheim 2002, así como en [H. Lutterbach y J. Manemann (ed.)] *Religion und Terror. Stimmen zum 11. september aus Christentum, Islam und Judentum*, Münster 2002, pp. 2-4; «Für eine Ökumene der Compassion», en [Ch. Kremmels y W. Huber (eds.)] *Religion im Erbe: Dietrich Bonhoeffer und die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, Gütersloh 2002.

cuestiones que tienen que ver con el reconocimiento de la dignidad cultural. También a ello quiere contribuir el espíritu de la *compassio*.

Segundo. Este espíritu de la *compassio* puede ser considerado también un acicate a una nueva política del *reconocimiento*. En las actuales circunstancias políticas globalizadas, no todo puede centrarse en la relación entre interlocutores, sino que también hay que prestar atención –como algo mucho más fundamental– a la relación con los otros amenazados y excluidos, esto es, con las víctimas sociales y culturales de la globalización. Las relaciones de reconocimiento estrictamente simétricas, como se dan por supuestas en la concepción de nuestras racionalistas sociedades avanzadas, no alcanzan, en último término, más allá de una lógica de las relaciones de mercado, intercambio y competencia. Sólo las relaciones de reconocimiento asimétricas, sólo la preocupación por los otros excluidos y olvidados, rompe el poder de esta lógica. Ciertamente, no pocos percibirán en esta acentuación de la asimetría un concepto de política demasiado sentimental. Sin embargo, de hecho se limita a reivindicar aquella indeclinable «implicación moral» de la política y de la opinión pública política sin la cual la política, la política mundial, sólo sería lo que hoy ya en gran medida parece ser: una plaga de la economía y la técnica en la época de los mercados sin fronteras y de una biopolítica cada vez menos confinada.

Tercero. En este sentido, el espíritu de la *compassio* reivindica asimismo el principio de la elemental *igualdad* de todos los seres humanos. Tal igualdad, que forma parte de los fundamentos de los modernos estados democráticos de derecho, fue ignorada por las antiguas democracias. Tiene una base bíblica, sobre todo en su concreción moral: «No existe sufrimiento en el mundo que no nos incumba». Así, el cristianismo remite públicamente a una autoridad que es accesible y exigible a todos los seres humanos, a saber, a la autoridad de quienes sufren, sobre todo de forma injusta e innecesaria. La autoridad de las personas que sufren constituiría la autoridad de una ética global, de una moral universal, que obliga a todos los seres humanos con anterioridad a toda votación, a todo acuerdo, y que, por tanto, no puede ser soslayada o relativizada por cultura ni religión alguna, tampoco por la Iglesia.

Cuarto. Este espíritu de la *compassio* protesta, por último, contra un pragmatismo político que se desentiende de la rememoración del sufrimiento y, en consecuencia, se vuelve cada vez más ciego en el ámbito de la moral. Es una incitación a una *política de la memoria* en tiem-

pos de amnesia cultural en cuanto resistencia contra la falta de memoria de la libertad moderna, la cual, en último término, sólo puede construir ya su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas²⁶⁵.

En todos estos puntos de vista debería hacerse patente, por lo menos, algo de la fuerza que un cristianismo que, apostando por la *compassio*, se toma en serio su raíz bíblica, posee para conmover e impregnar el mundo. Quizá sea precisamente sea aquello que F. Nietzsche rechazaba de raíz y denunciaba como «moral de esclavos» lo que el cristianismo tendría que atestiguar hoy en medio de los procesos de globalización: *compassio*, esto es, com-pasión como expresión viva de su pasión por Dios; una mística de la *compassio* de carácter enteramente político. Tal es la dote bíblica, el recurso cristiano para Europa y para la humanidad en la dramática época de la globalización.

Sin embargo, ¿no suena hoy esta pretensión a puro romanticismo pastoral? Puede que este espíritu de la *compassio* haya estado vivo alguna vez en situaciones del pasado, en los mundos vecinales de antaño, en las sociedades urbanas y rurales arcaicas: cara a cara, frente a frente. Pero, en el presente, ¿cómo resiste las tempestades y el ciego anonimato del mundo globalizado? Sin embargo, a la vista de tales preguntas, no deberíamos olvidar lo siguiente: moneda corriente en el mundo entero, cerca y lejos de nosotros, no son sólo el sufrimiento y la desgracia; hoy, también el cristianismo –más o menos minoritario, más o menos numeroso– se halla presente por doquier en este nuestro mundo unido y entrelazado. No es causal que la Iglesia sea considerada la institución global más antigua del mundo. En casi todas partes puede ser vista y llamada; para ella no existe, estrictamente hablando, ninguna desgracia lejana, ningún sufrimiento inalcanzable sin más. Si constituyera en su acción pública una red cada vez más tupida, en realidad no necesitaría servir de ninguna ética abstracta y estéril de los más alejados²⁶⁶.

Una imagen ideal, uno de esos sueños diurnos que surgen de repente y enseguida vuelven a esfumarse: actualmente viven en la Tierra –por lo que a las nudas estadísticas se refiere– más de dos mil millones de cristianos. ¿Qué ocurriría si todos se atrevieran a llevar a cabo en sus diferentes mundos de vida, dispersos por el globo terráqueo, el experimento de la *compassio*, aunque fuera de manera sencilla y modesta,

siempre que se emprendiera sin titubeos y a largo plazo – en «redes» de *compassio*, pongamos por caso –, de suerte que este experimento, más allá de llamamientos morales, penetrara más y más en los fundamentos de la convivencia humana? Sí, ¿qué ocurriría? ¿Qué ocurriría si terminara surgiendo un ecumenismo de la *compassio* entre los cristianos? ¿No proyectaría eso una nueva luz sobre la Tierra, sobre este mundo tan dolorosamente desgarrado por las tempestades de la globalización?

Para concluir, y a la vista de la nueva situación mundial, me gustaría aludir todavía expresamente a dos cuestiones de actualidad. Se trata, de una parte, de la pregunta por una ética global y, de otra, de la pregunta por un ecumenismo de la *compassio* entre las religiones en una situación globalizada.

5. ¿Una ética global de la «*compassio*?»

En los (muy meritorios) intentos actuales de formular una ética global, se habla con frecuencia de un universalismo moral que debe ser erigido sobre la base de un llamado «consenso mínimo» o fundamental entre las religiones y las culturas. No obstante, desde un punto de vista estrictamente teológico que desborde la dimensión política de las religiones, hay que decir lo siguiente: la ética global no es el resultado de una votación ni el fruto de un consenso. Pues quien pretende fundar esta ética global en su aprobación por todos olvida que el consenso, el asentimiento de todos los afectados, puede ser consecuencia, pero nunca fundamento ni criterio, de una pretensión universal. No es el consenso lo que establece la autoridad de esta ética, sino que es la previa e intrínseca autoridad de la ética la que posibilita y funda el consenso universal, la aprobación de todos. Pero ¿en quién recaería esa autoridad, capaz de ser invocada hoy también en todas las grandes religiones y culturas de la humanidad? Se trata, por decirlo con suma brevedad, de la autoridad de quienes sufren de forma injusta e inmerecida²⁶⁷.

Es cierto que esta autoridad de quienes sufren (¡no del sufrimiento!) es, según los criterios modernos de consenso y discurso, una autoridad «débil». No puede ser asegurada ni hermenéutica ni discursivamente, pues la obediencia a ella precede al acuerdo y al discurso. Y el precio que tiene que pagar por ello es la renuncia a toda moralidad universal.

265. Para más detalles sobre la cultura de la amnesia y el «arma del olvido», cf. *infra* §14 y §16.

266. Al respecto, cf. *infra* §12.

267. Para una explicación más precisa de esta autoridad que precede y subyace al consenso, véase *infra* §14.

A esta obediencia se halla obligada toda ética que no desee quedar reducida en último término a una «ética de tolerancia», a una ética de aceptación o justificación en nuestra civilización científico-tecnológica mundial. Cuando tal cosa ocurre, la ética ya no puede definir metas y límites de la acción humana, sino que tiene que contentarse con reconciliar dicha acción con las «constricciones objetivas» que afloran sin cesar. ¿Dónde quedaría, por ejemplo, en semejante ética, la protesta contra la forma de biotecnología que se va perfilando poco a poco, en la que incluso el «ser humano» no es considerado sino como un producto residual, como un fragmento de naturaleza cuyas posibilidades aún no han sido exploradas experimentalmente por completo?

La autoridad «débil» de los que sufren es, a mi parecer, la única autoridad universal que nos resta en las actuales circunstancias de globalización. Sin embargo, se trata de una autoridad «fuerte», en la medida en que no puede ser soslayada ni religiosa ni culturalmente. De ahí que el reconocimiento de esta autoridad pueda ser establecido también como un criterio exigible a los miembros de todas las religiones y culturas y, por ende, como un criterio capaz de orientar el discurso religioso y cultural en las circunstancias del mundo globalizado. El reconocimiento de esta autoridad de los que sufren equivale, en forma negativa, al reconocimiento de la inviolable «dignidad humana»; sustrae tal dignidad a todo pensamiento de equivalencia y excluye la posibilidad de entenderla como una atribución meramente sociológica o cultural²⁶⁸. Al enraizar la dignidad humana en el reconocimiento de la autoridad de los que sufren, se pone de manifiesto que la dignidad del individuo trasciende toda fundamentación que se limite a asumir la perspectiva de la historia de la especie²⁶⁹.

6. ¿Un ecumenismo de la «compassio» entre las religiones?

Si se desea evitar que el proceso de globalización conduzca a la trivialización cultural y moral («cultura mundial basada en el mínimo denominador común»), no se puede desatender —hoy menos que nunca— el núcleo religioso de las culturas de la humanidad. ¿No es la resistencia

contra el sufrimiento injusto lo que puede unir a personas oriundas de los más dispares mundos religiosos y culturales? Precisamente aquí veo yo la oportunidad y la tarea de un ecumenismo *indirecto* de las religiones: no en el codo a codo y el cara a cara inmediatos de la comparación directa entre las distintas religiones, sino en la praxis de una responsabilidad común por el mundo, en la resistencia compartida contra las causas del sufrimiento injusto existente en el planeta, contra el racismo, contra la xenofobia, contra la religiosidad de tintes nacionalistas o abiertamente étnicos y sus ambiciones de guerra civil. Sí, pero también contra la fría alternativa de una sociedad mundial en la que el «ser humano» se diluye de manera creciente en los sistemas inhumanos de la economía, la técnica y su tecnología de la cultura y las comunicaciones; una sociedad mundial en la que la política cede progresivamente su primacía a la economía y sus leyes de mercado, las cuales hace ya tiempo que se desentendieron del ser humano²⁷⁰. La problemática de los que sufren (¡no del sufrimiento!) podría constituir la base de una coalición de las religiones para la salvación y promoción de la *compassio* social y política en nuestro mundo.

Este ecumenismo de la *compassio* sería un acontecimiento no sólo religioso, sino también político. Y ello, sin embargo, no con la intención de abogar por una ilusoria política de convicciones o por una política religiosa de corte fundamentalista, sino para posibilitar y propiciar —con ayuda de la memoria del sufrimiento acumulada en las religiones de la humanidad: por supuesto, en el sentido de la *compassio*, en el sentido de la percepción participativa del sufrimiento ajeno— una política mundial escrupulosa en estos tiempos de globalización. A la vista del pluralismo de los mundos religiosos y culturales, hoy cada vez más rápida e inexorablemente entrelazados, el espíritu de la *compassio* hace de la autoridad de los que sufren el criterio insoslayable de todos los diálogos culturales y religiosos²⁷¹.

En el diálogo religioso con el islam, la referencia a la común raíz bíblica de los respectivos discursos sobre Dios no puede llevar, sin embargo, a obviar por completo la pregunta por posibles diferencias profundas en la comprensión del monoteísmo (así como en la comprensión de las escrituras sagradas). La comprensión del monoteísmo bíblico co-

268. Cf. P. GLOTZ, J.B. METZ y L. SIEP, «Diskurs über die Menschenwürde»: *Die neue Gesellschaft*, Frankfurter Hefte, abril 2002, pp. 219-221.

269. Lo cual es un indicio de que la cuestión de la teodicea pertenece, al menos de forma indirecta y en última extremo, al discurso fundamentador de la dignidad humana: véase *supra* el «excursus» a §1.

270. Para la propuesta de un «ecumenismo indirecto», cf. *Zum Begriff*, §11.

271. Para esta perspectiva criteriológica, cf. asimismo mi artículo «Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung», en [H.-P. Müller (ed.)] *Das Evangelium und die Weltreligionen*, Stuttgart 1997, pp. 109-118.

mo discurso sobre Dios esencialmente sensible al sufrimiento es de tipo reflexivo, es decir, debido a una cultura hermenéutica en el manejo de la Biblia en cuanto «palabra de Dios». Pero ¿puede darse, es posible en principio, una actitud hermenéutica análoga en la lectura y uso del Corán? En caso de que la respuesta fuera negativa, ¿cómo podría entonces el monoteísmo islámico impedir de manera efectiva su instrumentalización por parte de una política interesada en el poder por el poder?

En el futuro, una pregunta será crucial en el diálogo interreligioso y determinará el discurso de la religión en el mundo entero: ¿qué relación guardan entre sí las dos formas clásicas de la mística religiosa del sufrimiento en la confrontación con el sufrimiento ajeno? Se trata, por una parte, de las tradiciones bíblicamente monoteístas y, por otra, de la mística del sufrimiento de las tradiciones del Extremo Oriente, en especial las budistas, que entretanto cada vez gana más adeptos en el mundo posmoderno de Occidente, en el mundo posterior a la proclamada «muerte de Dios», en esta época de «atmósfera nietzscheana».

Ya en la sección 4 de este capítulo he señalado una importante diferencia entre la comprensión cristiana y la comprensión extremo-oriental-budista de la mística. Aquí, con vistas a favorecer el franco encuentro intelectual entre las religiones, me gustaría formular en forma de pregunta fundamental la diferencia explicada más arriba. ¿No da por supuesto la mística del sufrimiento extremo-oriental que toda oposición entre el yo y el mundo, generadora de sufrimiento, se supera mediante la disolución última del yo en la omnímoda unidad y armonía del Universo que le precede?²⁷² Así pues, ¿no es considerado aquí el yo una ilusión penetrable con ayuda de la mística o, como ya lo formulara F. Nietzsche, algo que simplemente ha sido «colocado ahí detrás»²⁷³, por así decirlo, el primer y verdadero antropomorfismo que desorientó la totalidad de la historia intelectual y religiosa de Occidente?

272. Si la recepción occidental del budismo hiciera caso omiso de esta pregunta, ello sólo terminaría llevando a formas triviales de una gran religión de la humanidad, con lo que indirectamente se confirmaría el creciente escepticismo del originario budismo oriental frente a su desenvuelta incorporación en los estilos de vida occidentales.

273. Al respecto, cf. mi ensayo «Theologie versus Polymythie oder kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en [O. Marquard (ed.)] *Einheit und Vielheit*, XVI, Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 1990, pp. 170-186 [trad. cast.: «Teología contra polimitismo, o una breve apología del monoteísmo bíblico», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 135-157].

Es cierto, sin duda, que este planteamiento posee algo que resulta del todo seductor para los estresados y moralmente abrumados sujetos europeos. Pero allí donde el sujeto autónomo queda a expensas de la mística, ¿no se desvanecen también en dicha mística todos los demás sujetos como ilusorios? ¿Qué lugar quedaría ahí para un compromiso insoslayable con la *compassio*, con la sensibilidad para y la preocupación por el sufrimiento de los otros? Esta mística extremo-oriental del sufrimiento, ¿no es una mística indiferente al sujeto y ciega para la alteridad? ¿No es demasiado elevado el precio que se paga por relajar la relación entre mística y moral?

En cualquier caso, la mística bíblico-monoteísta de la *compassio* es, en su esencia, una mística política. Es una mística que busca el rostro, y no una mística de la naturaleza o la omnímoda unidad cósmica carente de rostro. Su imperativo categórico, tal como se halla documentado en múltiples variantes de ambos testamentos de la fe cristiana, reza: «¡Despierta, abre los ojos!». Dicho con todo el respeto para Buda y la espiritualidad extremo-oriental: Jesús no enseña una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos, una mística del deber incondicional de percibir el sufrimiento ajeno. En sus parábolas, Jesús cuenta con las dificultades de visión del ser humano inherentes a su condición de creatura, con sus innatos narcisismos: lo caracteriza como alguien que mira, pero no ve. ¿Existe quizá un miedo elemental a ver, a mirar con detenimiento, a ese mirar atento que nos compromete ineluctablemente con lo visto y no nos permite pasar de largo como si tal cosa? «¡Mira con atención y sabrás!». Es aquí donde se halla enraizada la insoslayable responsabilidad del yo a la que los cristianos damos el nombre de «conciencia». Y lo que llamamos la «voz» de la conciencia no es sino nuestra reacción al requerimiento que nos plantea el rostro desconocido de quienes sufren. Para tal conciencia, la autoridad del Dios juez se manifiesta en la autoridad de los que sufren; en esa autoridad, la única, a la que Jesús, en su famosa parábola del juicio final, somete la historia entera de la humanidad: «Ellos, sorprendidos, replicarán: “Señor, ¿cuándo te vimos sufriendo?” Y él responderá: “Os aseguro que lo que hicisteis a uno de estos más pequeños me lo hicisteis a mí. Y lo que no hicisteis a uno de estos pequeños no me lo hicisteis a mí”» (Mt 25,37-40). En la mística de la *compassio* tiene lugar de forma dramática el encuentro con la pasión de Cristo. El seguimiento, o acontece aquí, o no acontece en absoluto.

Este seguimiento también conoce sus experiencias de Viernes Santo: experiencias de sufrimiento a la vista de un Dios que «habita en una luz inaccesible», y en ella permanece; experiencias de sufrimiento

en una tiniebla divina carente de rostro y que termina desembocando en el clamor del Cristo crucificado: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?»; en aquel clamor en el que Dios solo está «ahí» en ese sentirse su Hijo dejado de su mano; en ese grito en el que la mística de la *compassio* no es, en el fondo, otra cosa que la experiencia aceptada de un «sufrimiento en razón de Dios»²⁷⁴. De ahí que el cristianismo no defiende tampoco la «sublime» solución de la cuestión del sufrimiento propia de la mística budista. Al fin y al cabo, tampoco Jesús puede, sencillamente, elevarse por encima de sus sufrimientos; su mística del sufrimiento termina con un clamor apocalíptico. En su mística del sufrimiento, el cristianismo no puede disolver sin más el sujeto, ni tampoco el yo. Vinculada a la esencia de las tradiciones bíblico-mono-teístas, también la condición de sujeto pertenece, en último término, al trasfondo de la imagen europea del mundo y de la historia.

* * *

EXCURSUS:

¿SENSIBILIDAD PARA EL SUFRIMIENTO VERSUS SENSIBILIDAD PARA EL PECADO? EVOCACIÓN DE UN DOCUMENTO SINODAL

El ya varias veces citado documento sinodal *Unsere Hoffnung* [«Nuestra esperanza»] se manifestó en varios pasajes en favor de la acentuación de la sensibilidad hacia el sufrimiento frente a la desmesurada sensibilidad hacia el pecado que manifiesta el cristianismo; en favor de la recuperación de la cuestión de la teodicea en el contexto de la cristología y la soteriología. Quiero recordar brevemente este posicionamiento bajo cuatro puntos de vista.

Primero. La reivindicación de la sensibilidad hacia el sufrimiento del cristianismo ensayada *supra*, en §11, no implica subestimar o ignorar su sensibilidad hacia el pecado²⁷⁵. Con tal reivindicación no se pretende más que conjurar un peligro: el de que la sensibilidad hacia el pecado sofoque la primordial sensibilidad hacia el sufrimiento que es pro-

pia del mensaje de Jesús, y así, en la cristología, la soteriología haga superflua o reemplace, sin más, a la cuestión de la teodicea²⁷⁶. Pues la excesiva acentuación de la idea de pecado tuvo como consecuencia que, en el concepto moderno de autonomía, la capacidad de culpa del ser humano se convirtiera, paso a paso, en lo radicalmente opuesto al concepto de libertad²⁷⁷. Por eso habría que liberar la pregunta bíblica por la justicia para quienes sufren sin culpa alguna del «círculo soteriológico», formulándola —a modo de correctivo— como una no aquietada pregunta dirigida al propio Dios en demanda de explicación. Sin embargo, este correctivo sería entendido de manera absolutamente equivocada si fuera interpretado como un intento de endosar a Dios, sin más, la responsabilidad por las historias de sufrimiento de los seres humanos, «exculpando» así a éstos en lo relativo a su responsabilidad social. Pues la pregunta aclaratoria dirigida a Dios a la vista de la historia de sufrimiento de su creación invoca al mismo tiempo la dignidad de la libertad humana en su responsabilidad y, por ende, también en su capacidad de culpa.

Seguir hablando de conciencia de culpa ante Dios constituye una lucha por el reconocimiento de la libertad y de la intransferible responsabilidad que comporta. De este modo, también el cristianismo se resiste, «con su discurso sobre el pecado y la culpa, a la secreta ilusión de inocencia que se propaga en nuestra sociedad y en virtud de la cual siempre buscamos la culpa y el fracaso —en el caso de que aún nos preocupe achacárselos a alguien— en los otros, en los enemigos y los adversarios, en el pasado, en la naturaleza, en la predisposición [genética] y en el ambiente. La historia de nuestra libertad parece contradictoria, suscita la impresión de estar escindida»²⁷⁸. La concepción teológica del ser humano no desea menoscabar, mermar minimizar la libertad humana —con el fin, por ejemplo, de dejar a Dios suficiente margen de libertad en la historia. Antes al contrario, insta al ser humano a asumir su condición de sujeto también ante Dios y a afrontar la responsabilidad que de ahí se deriva.

Sin embargo, el discurso sobre el ser humano pecador se convirtió con frecuencia en principio de una ética política de mantenimiento del

274. Para más detalles al respecto, cf. *supra* los comentarios pertinentes en §5.

275. Cf. «Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument “Unsere Hoffnung”»: *StZ* 195/2 (1977), pp. 119-128.

276. Este punto se desarrolla de forma más exhaustiva *supra* en §2.2.

277. En este contexto, habría que preguntar ciertamente si esta comprensión moderna de la autonomía no es planteada ya de entrada como una suerte de estrategia de exculpación. Véase también al respecto la discusión del concepto de autonomía *infra* en §14.

278. *Unsere Hoffnung* 1,5.

orden extremadamente conservadora –por contraposición a una ética política transformadora. Así, el discurso sobre la culpa y el pecado, sobre todo el discurso sobre el pecado original del ser humano, sirvió no pocas veces para legitimar las circunstancias existentes, así como para encubrir situaciones y estructuras lastradas por la culpa²⁷⁹. ¡No todo lo que es insuperable (como la pecaminosidad del ser humano) es también inmodificable! Sí; en la doctrina teológica de la concupiscencia se plantea claramente como tarea cristiana la transformación de la tendencia latente en nosotros al «encorvamiento del corazón sobre sí mismo» y a la destrucción²⁸⁰.

Segundo. Ya en *Erlösung und Emanzipation* [«Redención y emancipación»] intenté mostrar cómo el *homo emancipator* se justifica a sí mismo demediando su responsabilidad²⁸¹. «La historia de nuestra libertad parece contradictoria. Suscita la impresión de estar escindida. En ella se halla operativo un inquietante mecanismo de exculpación: los éxitos, los logros y las victorias de nuestro quehacer nos los atribuimos a nosotros mismos; pero, por lo demás, cultivamos el arte de la no aceptación y la negación de nuestra responsabilidad; y, en lo que se refiere al lado oscuro, catastrófico, desgraciado, de la historia que nosotros mismos hacemos y describimos, siempre estamos buscando nuevas coartadas. Esta secreta ilusión de inocencia afecta también a nuestras relaciones mutuas. Lejos de propiciar el trato responsable con otras personas, lo hace peligrar cada vez más, pues somete las relaciones humanas al dudoso ideal de una libertad que insiste en la inocencia del egoísmo natural. Pero tal libertad no nos hace libres, sino que más bien refuerza la soledad y el aislamiento de los seres humanos»²⁸².

En su versión posmoderna, el mecanismo de exculpación de la antropodicea impele a la completa disolución del sujeto histórico responsable y en su sano juicio, a la negación de su existencia en cuanto su-

jeto dotado de libre y solidaria responsabilidad. Igual que una cierta «teo-dicea» de la época de la Ilustración, a la vista de la historia humana de sufrimiento, intentaba exculpar a Dios negando sin más su existencia, así también el mecanismo de exculpación de la antropodicea termina llevando a negar sencillamente –a la vista de la historia de sufrimiento– al ser humano en cuanto sujeto responsable. Considérese el discurso sobre la muerte de Dios, sobre el final de la historia, sobre la era poshistórica, sobre las tendencias a una cierta remitologización en nuestra vida histórica; analícese la contraposición de tragedia y ética...: en todo ello, el ser humano desaparece por entero como sujeto histórico responsable. Así pues, con el rechazo de la cuestión de la teodicea, ¿nos libramos de ambos, de Dios y del ser humano? ¿Acaso tales consecuencias no hacen patente, *ex negativo*, que, planteado como pregunta dirigida a Dios, el problema de la teodicea fundamenta la dignidad del ser humano, la cual obliga a pensar la libertad solidaria en el marco del reconocimiento de la autoridad de los que sufren?

En Nietzsche se evidencia de manera especial que la pregunta por el bien y el mal, la pregunta por la responsabilidad y la culpa, tiene una base religiosa que trasciende la conciencia moral y sin la cual dicha pregunta se vuelve caduca o, en la amnesia cultural hoy imperante, es una y otra vez olvidada. Y, aquí, el único interrogante es si, en las llamadas antropodiceas de la Modernidad, no retorna la irresuelta cuestión de la teodicea con su «metafísica negativa»; si estas antropodiceas no han de ser entendidas como teodiceas cifradas que vienen a ser una suerte de referencia, lateralmente invertida, al reprimido y olvidado tema de Dios²⁸³.

Tercero. El cristianismo considera al ser humano capaz de incurrir en culpa. Según esta religión, a la dignidad del ser humano también pertenece la posibilidad de hacerse culpable. Para ella, el ser humano es una especie de liberto de la creación, cuya acción no se rige sólo por leyes y estructuras y que, por consiguiente, se encuentra por encima o al margen de ese entramado de determinaciones a la que damos el nombre de «naturaleza»²⁸⁴. A él no se le ha concedido ni se le exige la lla-

279. Al respecto, véanse, por ejemplo, los comentarios que, sobre la instrumentalización del dogma del pecado original al servicio de la restitución de las ordenaciones predemocráticas en el tradicionalismo francés, hago en GGG, §2.

280. Cf. mi artículo «Konkupiszenz» en [H. Fries (ed.)] *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 1, München 1962, pp. 843-851 [trad. cast.: *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1979²].

281. GGG, §7, con referencias, entre otros, a O. MARQUARD, «Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein»: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972), pp. 241-253. Para el contexto más amplio de esta cuestión, cf. ID., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1982.

282. *Unsere Hoffnung* I,5.

283. Para esta idea, cf. el ensayo citado en la nota 275.

284. Por lo que respecta al «determinismo neurológico», sobre el que tanto se discute en la actualidad, entre la literatura especializada, remito, por ejemplo, a W. SINGER, *Eine neue Menschenwürde? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2004, pero sobre todo al discurso pronunciado por J. HABERMAN en la ceremonia de entrega del Premio Kyoto: «Um uns als Selbsttäuscher zu

mada inocencia de la naturaleza, el olvido y la indiferenciada indiferencia de los procesos naturales. Suponer al ser humano capaz de incurrir en culpa es suponerlo capaz de libertad y responsabilidad. Desde el punto de vista de la teología cristiana, ambos aspectos están tan inextricablemente unidos como las dos caras de una misma moneda. Y a este respecto dice el texto sinodal que el discurso cristiano sobre culpa y conversión no debe ser entendido como «un discurso que amenaza la libertad; antes bien, en realidad se trata de un discurso que descubre la libertad, que la salva. Pues se atreve a interpelar al ser humano en su libertad incluso allí donde hoy no se ve más que la obra de condicionamientos biológicos, económicos o sociales, así como allí donde, apelando a tales condicionamientos, enseguida se le dispensa de su responsabilidad»²⁸⁵.

Cuarto. Pero ¿hasta qué punto son equiparables los conceptos de responsabilidad y culpa a los que nos venimos refiriendo con el concepto teológico de pecado y, por ende, con la cuestión de Dios?

Respondo con otra pregunta: ¿a qué es equiparable si no, con qué otra cosa entra en contacto si no, la experiencia de culpa cuando uno se expone a ella y no la soslaya de inmediato con las habituales estrategias de exculpación o auto-justificación? Justamente a esta exposición a la experiencia de culpa me gustaría reconocerle dignidad teológica en sentido propio. Cuando se expone a la culpa que contrae en cuanto sujeto histórico –también bajo la forma de difusa culpabilidad–, cuando, a la vista de esta culpa, no niega o rebaja sin más su condición de sujeto, el ser humano adopta un «punto de vista» que sólo es posible ante Dios²⁸⁶. Pues ¿a quién se dirige su lamentación, si ésta no quiere engañarse a sí misma y desea elevarse por encima de una queja vaga e imprecisa, susceptible de interpretación psicoanalítica? ¿A quién, sino a

entlarven, bedarf es mehr. Das Ich ist zwar social konstituiert, aber deshalb noch keine Illusion: Warum die Hirnforschung einen Kategorienfehler macht, wenn sie uns die Freiheit abspricht»: *Feuilleton* (suplemento cultural) del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 15 de noviembre de 2004. Publicado ahora también en *Id.*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, pp. 155-186.

285. *Unsere Hoffnung* I,5.

286. Un juego de palabras acentúa en alemán el hecho de que este «punto de vista» (*Standpunkt*) es resultado de «exponerse» (*standhalten*, que, más literalmente, habría que traducir por «resistir, soportar») a la experiencia de culpa [*N. del Traductor*].

Dios, podría dirigirse la petición de perdón²⁸⁷? El «pedir Dios a Dios» con que Jesús explica el sentido elemental de la oración apunta asimismo al perdón de los pecados²⁸⁸.

A la vista de la rampante voluntad actual de inocencia, el documento sinodal *Unsere Hoffnung* plantea la pregunta: «¿Acaso el hecho de que no nos expongamos a Dios se debe quizá a que no nos exponemos al abismo de nuestra experiencia de culpa y a nuestra desesperación? ¿A que nuestra conciencia de las desgracias se torna superficial? ¿A que nos ocultamos a nosotros mismos la intuida profundidad de nuestra culpa, esa forma de trascendencia hacia lo hondo? ¿A que actualmente permitimos encantados que la crítica de las ideologías o el psicoanálisis nos ayuden a desembarazarnos de ella?»²⁸⁹.

287. En el discurso que pronunció con motivo de la aceptación del Premio de la Paz (*Friedenspreis*) del Gremio Alemán de Libreros, J. HABERMAS se aproxima a esta idea –interpretándola como concepto límite– en la forma de la añoranza: «Algo se perdió cuando el pecado se transformó en culpa, pues con el deseo de ser perdonado se halla vinculado, de por sí, el deseo no sentimental de revertir el sufrimiento ocasionado al otro. Lo que en verdad nos inquieta es la irreversibilidad del sufrimiento pasado: esa injusticia cometida contra el que es maltratado, humillado y asesinado sin mediar culpa alguna por su parte, que excede los límites de toda reparación al alcance del ser humano. La esperanza perdida deja un vacío perceptible» («“Glauben und Wissen”. Friedenpreis-Rede 2001», en *Id.*, *Zeitdiagnosen. 12 Essays 1980-2001*, Frankfurt a.M. 2003, pp. 249-262, aquí 258).

288. Esta afirmación se realiza en el contexto de las exposiciones de §5.

289. *Unsere Hoffnung* I,5.

§12. Un programa de reforma de la Iglesia «ex memoria passionis»

El siguiente esbozo orientador para la Iglesia, que presupone las reflexiones expuestas en §11, renuncia a repetir las consideraciones reformistas, tanto de tipo fundamental como práctico, que ya he expuesto, por ejemplo, en *Wege in der Kirchenkrise: Kirche der Compassion* [«Caminos en la crisis eclesial: Iglesia de la *compassio*»]²⁹⁰. Nuestra mirada se enfocará de inmediato a un tema fundamental de la reforma de la Iglesia que intento formular al hilo de la explicación de la metáfora de los «elefantes católicos»: percepción y superación de la tendencia de la Iglesia a la auto-privatización en el pluralista espacio público de nuestra sociedad todavía moderna o transmoderna. Con ello se caracteriza, al mismo tiempo, un nuevo punto de ese programa de desprivatización que hasta ahora, bajo la denominación de «nueva teología política», se dirigía sobre todo a la situación de la propia teología²⁹¹.

1. Iglesia de la «*compassio*»

Es perfectamente posible hablar de provocaciones principales y secundarias del mensaje de Jesús. La *compassio* que hemos desarrollado en §11 sería entonces la primera provocación del mensaje del Nazareno ¿No hemos trastocado los cristianos en el curso de los siglos algo a este respecto? Y esta *compassio* es, qué duda cabe, una exagerada provocación, como lo es el cristianismo en general, como lo es el seguimiento, como lo es el propio Dios... Lo cual resulta difícil de formular en el lenguaje de una atrofiada religión burguesa que nada teme tanto como su propio fracaso y que, por tanto, siempre prefiere pájaro en mano que ciento volando. Así pues, ¿encontrará entre nosotros el cristianismo de la *compassio*, el cristianismo de la aguzada sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno, oídos abiertos? ¿Y qué hay de los jóvenes?, ¿qué actitud

adoptan ante esta *compassio*? A esta pregunta sólo puedo responder con otra pregunta: ¿a quién se le puede pedir que acepte esta provocación primordial del mensaje de Jesús y la exageración que comporta? ¿A quién que acepte la aventurada idea de ponerse a disposición de los demás antes de haber recibido nada de ellos? ¿A quién, sino precisamente a los jóvenes? ¿De quién se puede esperar que asuma esa «forma distinta de vivir» que ahí se nos ofrece? ¿De quién, sino de los jóvenes?

La *compassio* no es una invitación al heroísmo o a una santidad fuera de lo común. Pretende ser algo que se le pueda exigir a todo el mundo, una virtud cotidiana, una virtud básica de los cristianos, sin la cual los elevados tonos de las declaraciones eclesiásticas sobre la globalización degenerarían en una estéril normatividad. Prestemos atención a las huellas existentes en nuestro mundo de vida, a las huellas de una firme disposición a no dar la espalda al sufrimiento de otros; a las alianzas y los proyectos de base animados por la *compassio*, que se sustraen a la actual corriente de cultivada indiferencia y pulcra apatía y se niegan a vivir y celebrar la felicidad y el amor exclusivamente como autobombo narcisista.

2. La metáfora del «elefante católico»: contra la auto-privatización de la Iglesia en el contexto de una opinión pública pluralista

Una reforma de la Iglesia que no mire más allá de los límites de la Iglesia con el fin de confrontarse con el mundo no es merecedora de tal nombre. De ahí que este programa para la reforma de la Iglesia *ex memoria passionis* se oponga a la tendencia a la auto-privatización de la Iglesia en el contexto de una opinión pública mundial cultural y religiosamente pluralista: si quiere evitar su auto-privatización, la Iglesia tiene que convertirse en una Iglesia de la *compassio*.

Voy a mencionar dos versiones suficientemente conocidas de esta auto-privatización eclesial. Está, por una parte, como reacción a la temida pérdida de sustancia de la vida religiosa, la tendencia —de resonancias fundamentalistas— a hacer de la Iglesia un «pequeño rebaño»: la tendencia a determinar la identidad eclesial de forma estrictamente exclusivista, una tendencia guiada por la intención de relacionarse siempre con gente que piensa igual que uno mismo, reforzada no pocas veces por un lenguaje de anuncio exacerbado, al estilo celota. Pero su propio mensaje cierra a la Iglesia este camino, pues el Dios que ella anuncia, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que es también el

290. Cf. J.B. METZ, «Wege in der Kirchenkrise: Kirche der Compassion», en [P.M. Zulehner y A. Heller (eds.)] *Kirchenreform*, Graz/Wien 1998, pp. 123-133; al respecto, véase asimismo ID., «Zu einigen Kriterien kirchlicher Erneuerung», en [M. Bünker y Th. Krobath (eds.)] *Kirche – lernfähig für die Zukunft?* (FS Johannes Dantine), Innsbruck 1998, pp. 19-22.

291. Al respecto, cf. *infra* §18.

Dios de Jesús, no es propiedad privada de la Iglesia ni de nadie²⁹². El mensaje de la Iglesia sobre Dios no tolera ningún tipo de codificación eclesiológica²⁹³. Y quien no conoce más que a la Iglesia tampoco conoce a la Iglesia.

Y, por otra parte, está la tendencia liberalizadora, por así decirlo, a una iglesia de servicios aburguesada, a la consolidación de aquella iglesia de prestaciones que, en nuestros sueños eclesiales, creíamos ilusamente ya superada. En la actualidad, incluso el católico –a la manera de un buen burgués– se sirve de la Iglesia cuando la «necesita». En un mundo posmoderno, difuso e indescifrable, las necesidades privadas de encuadramiento de la vida crecen sin cesar. Como representante de uno de tales marcos de vida privados, la Iglesia, en sus celebraciones litúrgicas, seguirá concitando atención y público. Pero ¿qué posibilidades tiene en cuanto representante de la configuración de la vida en una opinión pública pluralista²⁹⁴? Pues la Iglesia se expone al peligro de no satisfacer en sus celebraciones litúrgicas sino una vaga e imprecisa necesidad de representación en un mundo de la vida cada vez más impentable; al peligro de, por así decirlo, no representar ya –como alguien ha formulado– más que la representación, pero no la insoslayable autoidentidad de los que sufren, que es la que en realidad quiere hacerse presente y tomar cuerpo en la conmemoración eclesial de Dios²⁹⁵.

Ya hace muchos años, intenté resquebrajar críticamente, bajo el manto de una nueva teología política, la auto-privatización de la Iglesia con que ésta reaccionó a menudo frente a los retos de la Modernidad europea²⁹⁶. Pero ¿cómo debe ser abordada la situación de la Iglesia con sus síntomas de –y tendencias a– la auto-privatización?

292. Véanse *supra* §5 y §6.

293. Pertinente al respecto es la sección 1 de §6 («Contra la codificación eclesiológica del discurso sobre Dios»).

294. Para esta cuestión y para perspectivas que la prolongan, cf. mi texto «Elementare Krisen – elementare Vergewisserungen. Eine Skizze», en [Secretariado de la Conferencia Episcopal Austriaca (ed.)] *Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend*, St. Pölten 1997, pp. 17-20 [N. del Traductor: Permitásenos subrayar la contraposición entre «encuadramiento» y «configuración» de la vida recordando los términos alemanes que estas expresiones traducen: *Lebensrahmung* y *Lebensgestaltung*].

295. Al respecto, cf. mi artículo «Bemerkungen zum „katholischen Prinzip“ der Repräsentation», en [M.J. Rainer y G. Janssen (eds.)] *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 2: *Bilderverbot*, Münster 1997, pp. 303-307.

296. Véase al respecto el (primer) proyecto de desprivatización subyacente a mis tempranas contribuciones a la teología política a partir de *Zur Theologie der Welt*.

¿Qué puede hacerse, por ejemplo, para impedir que el breve pero fecundo decreto conciliar «Sobre la libertad religiosa» –en el que también la Iglesia católica intenta, por una parte, hacer justicia a una opinión pública marcada por la pluralidad de visiones del mundo y, por otra, integrar el abstracto derecho de la verdad en el derecho de la persona a su verdad, supeditándolo a éste– sea malentendido como una invitación a la auto-privatización de la Iglesia en un mundo plural desde el punto de vista religioso? ¿De qué modo debería ampliarse el proyecto de desprivatización de la nueva teología política a la situación de la Iglesia en la nueva opinión pública pluralista? ¿Cómo podría acreditarse tal proyecto a la vista de esta nueva realidad?

Sin embargo, tampoco yo tengo una respuesta aceptable. Pero sí que me he decidido por una imagen, por una metáfora de la Iglesia con la que estoy familiarizado desde hace tiempo y que, a mi parecer, describe con acierto la marcha de la Iglesia en nuestra época. Es la metáfora del elefante, del elefante católico, por así decirlo, el cual, como sugiere la propia imagen, difícilmente se deja encerrar en un determinado nicho ecológico y, a pesar de su enorme tamaño, ya ha cruzado los umbrales de numerosas épocas –a paso lento y pesado la mayoría de las veces, y en otras ocasiones, no pocas, también «como un elefante en una cacharrería».

El desarrollo de la metáfora del elefante católico ayudará a llamar la atención sobre los contornos de una primera respuesta a la nueva situación de la Iglesia.

Primero. Con sus bastante más de mil millones de fieles –según las estadísticas–, la Iglesia católica aún parece tan grande y voluminosa como un elefante. Con el transcurso del tiempo, ha crecido hasta convertirse en una iglesia mundial culturalmente policéntrica; y hoy es considerada, con razón, la más antigua institución global existente en nuestras circunstancias globalizadas. Para esta iglesia global, extendida y dispersa por todo el globo terráqueo, no hay en realidad desgracia alguna del todo lejana²⁹⁷. En Roma se cita gustosamente este punto de vista universal de la Iglesia. Sin embargo, ello puede inducir a considerar que las iglesias europeas, y en especial las centroeuropeas, no hacen sino «flaquear», viendo en ellas una especie de modelo que ha dejado de

297. Para una estéril ética de los más alejados a la vista de las catástrofes actuales, cf. las observaciones e interpretaciones de H. RITTER, *Nahes und fernes Unglück*, Frankfurt a.M. 2004, quien manifiesta sensibilidad hacia el problema.

fabricarse. Pero este destino europeo de la Iglesia –la reforma intra cristiana, la ilustración política, la secularización estatal y la pluralización social– se ha convertido hoy en un reto para la Iglesia universal en su conjunto. Y el elefante católico no lo superará a no ser que lo encare y pase por él.

Segundo. La Iglesia está dotada de una proverbial «memoria de elefante». Los elefantes no olvidan, guardan recuerdo de todo. Gracias a su memoria de elefante, la Iglesia tiene naturaleza rememorativa. A nosotros, los enamorados del olvido, nos trae a la memoria una historia milenaria, con sus vicisitudes y, a la postre, también con una disposición –inducida poco a poco por esta memoria– a la autocrítica pública de la Iglesia. ¿Qué duda cabe de que esta autocrítica tendría que ser ejercida también en cuestiones ecuménicas o sociales? Sin embargo, aquí me gustaría aludir a dos nuevos ámbitos públicos de acreditación de la «memoria de elefante» de la Iglesia.

Uno de ellos es el campo cada vez más dilatado de la *biopolítica*. Mientras que las gentes de hoy intentamos vivir cada vez menos de nuestras tradiciones y cada vez más exclusivamente, en cambio, de nuestros experimentos, esta proboscídea memoria proporciona una reserva de conocimientos de vital importancia, decisivos para la supervivencia. Entre ellos, por ejemplo, precisamente el de que el ser humano nunca es sólo un experimento de sí mismo, sino también –y de forma más fundamental– memoria de sí mismo; de que no sólo es resultado de sus genes, sino también de sus historias. El propósito que, a modo de hilo conductor, atraviesa todas las reflexiones de este volumen es el siguiente: que, en el actual debate público sobre el «experimento hombre», la tan lenta como robusta memoria de elefante de la Iglesia en la forma de *memoria passionis* pueda convertirse en una memoria provocadora en el seno de nuestra opinión pública, amenazada de amnesia cultural.

Por otra parte, remito al campo de la *política europea*. Ciertamente, la democracia se basa en el consenso; la ética de la democracia, sin embargo, se apoya sobre todo en la memoria. De ahí que todos los modernos Estados democráticos de derecho también sean siempre comunidades de recuerdo. ¿Cuál es, a este respecto, la situación de nuestra nueva Europa²⁹⁸? ¿En cualquier caso, no existe ninguna determinación

de la ética europea sin remembranza histórica, sin una precisa mención de las estructuras histórico-culturales profundas de Europa! Un ejemplo: el principio de la fundamental igualdad de todos los seres humanos es un principio que obliga a todas las modernas democracias liberales y que, evidentemente, también pertenece a los cimientos de una Europa democrática. En su sentido más pleno, este principio tiene un indudable fundamento bíblico. En su aplicación moral remite a una autoridad accesible y exigible a todos los seres humanos, a la autoridad de los que sufren, sobre todo de aquellos que sufren injusta e inmerecidamente; a una autoridad que, como ya se ha explicado en capítulos anteriores, obliga a todos los seres humanos con anterioridad a cualquier acuerdo y que, por eso mismo, puede convertirse en fundamento de una moral universal jurídico-racional²⁹⁹. En cualquier caso, una política europea inspirada por dicha ética sería algo más que –y distinto de– la pura implementación del mercado y la tecnología, así como de las llamadas constricciones objetivas que comportan, en nuestros tiempos de globalización. En este punto, la «memoria de elefante» de la Iglesia tendría que recordarle quizá a la Europa política su propia ética.

Por lo demás, Europa tiene todavía otra tarea político-rememorativa. Según se (me) aseguró desde Berlín, a los representantes alemanes les resultó imposible conseguir que se hiciera referencia a ella en el borrador de la Constitución europea³⁰⁰. Así pues, en el futuro tendrán que ser sobre todos los cristianos alemanes, precisamente ellos, los que recuerden a Europa que, en su pasado más reciente, en la época del dominio nazi, se cernió sobre ella la amenaza de una redefinición: Europa como «cementerio de judíos». Pero si la ética europea desconoce y deja sin mencionar el Holocausto, ¿cómo se podrá excluir con éxito la posibilidad de que se repita este terrible –el más terrible– ensombrecimiento de Europa?

Tercero. La Iglesia católica da la impresión de ser tan paquidermica y obstinada como un elefante. Y ello, como se ha manifestado en el transcurso de los tiempos, en un doble sentido. Por una parte, a pesar

sido aprobado [N. del Traductor: aunque no ratificado en todos los países miembros, lo que ha conducido a su estancamiento]– se refiere a las herencias («culturales, religiosas, humanísticas») que conforman Europa constituye una expresión de la imperante amnesia cultural, cf. *infra* las detalladas reflexiones de §13 y la propuesta que allí se hace de dar una «memoria» a Europa.

299. Cf. *infra* §14.

300. Para mi carta abierta sobre este asunto, cf. *infra* §13.

298. Para la cuestión de si la ahistórica y abstracta parquedad con que el preámbulo del tratado para la Constitución de la Unión Europea –que, entre tanto, ha

de todos los llamamientos conciliares a la actualización, al *aggiornamento* de la Iglesia, ésta sigue cultivando una constitutiva desconfianza respecto de los atractivos e insinuaciones del llamado «espíritu de los tiempos». Lo cual hace que una y otra vez suscite la impresión –en absoluto injustificada– de ser retrógrada, renuente a aprender e incapaz de hacerlo: una especie de disléxica en la escuela de la Ilustración y las modernizaciones. Pero, para la Iglesia, más letal aún que la sospecha de ser extemporánea en este sentido resulta la sospecha de haber devenido, sencillamente, superflua a causa de una auto-secularización celosa hasta el exceso. Pero ¿qué aspecto tendría la resistencia productiva que la Iglesia le debe al mundo secularizado y a su presente, del que se han eliminado todas las arrugas de una conciencia extemporánea? Sobre este punto, enseguida diré todavía algo más.

Antes de ello, sin embargo, permítaseme una palabra sobre otra versión de la proboscídea paquidermia de la Iglesia. Pues dicha versión se ha extendido también –y cada vez más– dentro de la propia Iglesia. Siguiendo con la misma metáfora: tal paquidermia es la que muestran quienes están «ahí abajo» frente a quienes van «ahí arriba», sentados sobre el elefante, y determinan la ruta de marcha. Y, por eso, cada vez se producen con más frecuencia controversias intraeclesiales sobre el camino a seguir; controversias que perfectamente podrían contribuir a la revitalización de la situación eclesial. Pues la autoridad eclesiástica sólo anunciará sus indicaciones de ruta en un tono distinto de la grandilocuencia de la estéril normatividad si, al hacerlo, tiene en cuenta la autoridad de los propios creyentes y no se limita a proclamar el *sensus fidelium*, sino que lo respeta. Al fin y al cabo, también para la vida eclesial vale lo siguiente: sólo quien camina erguido puede arrodillarse de forma voluntaria y dar gracias con alegría³⁰¹.

Cuarto. ¿Adónde conduce el camino de la Iglesia en medio de la opinión pública de nuestra época todavía moderna o ya transmoderna? ¿Dónde radica la resistencia productiva de la Iglesia al secularizado o post-secularizado espíritu de los tiempos? De cara a mi sucinto intento de respuesta, me gustaría servirme nuevamente de la metáfora del elefante y salir en busca de la proverbial sensibilidad de este paquidermo, o sea, el «alma» sensible del elefante católico, de la cual podría ali-

mentarse la fuerza de orientación para el camino de la Iglesia. Para mí, ese alma del elefante católico, esa especial sensibilidad de la Iglesia, es, dicho brevemente, la mística política de la *compassio*: una Iglesia de la com-pasión como expresión viva de su pasión por Dios.

Con su mística de la *compassio*, la Iglesia no se halla por encima, sino bajo la autoridad de los que sufren. Y la teología gana su libertad crítica en el espacio rememorativo de la Iglesia precisamente en la medida en que pregunta si –y, en caso afirmativo, en qué medida– la rememoración de Dios representada por la Iglesia es a la vez *memoria ex passionis* comunitaria, remembranza del sufrimiento ajeno; si –y, en caso afirmativo, en qué medida– la memoria dogmática de la Iglesia no hace ya tiempo que se ha alejado de la memoria humana de los sufrimientos que claman al cielo.

La transición de una iglesia europea (y norteamericana) más o menos homogénea desde el punto de vista cultural, o sea, culturalmente monocéntrica, a una iglesia mundial arraigada en diversas culturas y, en ese sentido, policéntrica, incluye, junto a otras dificultades, la siguiente pregunta, teológica en sentido estricto: ¿cómo se vincula la iglesia europea en tránsito hacia una iglesia propiamente universal con las culturas no europeas, dado que, como salta a la vista, no puede considerar el proyecto de la civilización tecnológica mundial –esto es, la profana secularización del mundo– como catalizador inocente de la actualización universal de su mensaje? En el discurso teológico contemporáneo, esta pregunta fundamental se aborda, como es sabido, bajo el epígrafe de la «inculturación»³⁰². Aquí no puedo ocuparme de todo el espectro semántico de este concepto en su uso eclesial y teológico. En este lugar únicamente me interesa indicar que la «globalización de la Iglesia» sólo podrá prosperar de veras si todos sus intentos de inculturación son guiados por el espíritu de la *compassio*. Al fin y al cabo, a la vista del pluralismo de los mundos religiosos y culturales, hoy cada vez más rápida e inexorablemente entretelado, este espíritu de la *compassio* eleva la autoridad de los que sufren a criterio insoslayable de todo diálogo cultural y religioso. De forma análoga, dicho espíritu tendría que guiar asimismo todos los experimentos para la implantación del Evangelio en mundos culturales que le son ajenos, con el fin de que tal implantación no lleve constantemente a nuevas reediciones de despiadadas luchas culturales.

301. Para la herencia del Concilio Vaticano II interpretada en esta dirección, cf. mis reflexiones «Das Konzil – “der Anfang eines Anfangs?”», en [K. Richter (ed.)] *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, pp. 11-24.

302. Cf. *infra* §17.

Quinto. Para terminar, volvamos al elefante y a la alusión a su desmedido tamaño. Hoy existen –según las estadísticas– más de mil millones de católicos. Lo sé: «según las estadísticas». Así y todo, me gustaría concluir con la imagen ideal que, con la vista puesta en el cristianismo universal, ya he formulado en capítulos anteriores. ¿Qué ocurriría si el elefante católico se atreviera a llevar a cabo este experimento de la *compassio* y ello condujera pronto –esto es lo que sueño despertó– a un ecumenismo de la *compassio* entre los cristianos? ¿Qué ocurriría? ¿Qué significaría tal acontecimiento para nuestro indescifrable siglo de la globalización?

* * *

EXCURSUS:

¿UNA MEMORIA DEL SUFRIMIENTO INSTITUCIONALIZADA?

En el desarrollo de una nueva teología política como teología «que mira al mundo», siempre he intentado también incluir el contexto socio-histórico en la definición teológica de la Iglesia: la Iglesia como «institución de libertad socio-crítica de la fe»³⁰³, como «transmisora pública de un recuerdo peligroso-liberador»³⁰⁴, como «iglesia universal culturalmente policéntrica»³⁰⁵, como «comunidad de recuerdo y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigía al sufrimiento ajeno»³⁰⁶ y, por último –y a modo de síntesis–, como «Iglesia de la *compassio*». A continuación, analizaré brevemente el horizonte socio-histórico de problemas a los que la metáfora de la Iglesia como «elefante católico» quiere dar respuesta. Esta metáfora acentúa el carácter institucional de la Iglesia, la cual intenta dar una memoria a un mundo hechizado por la amnesia cultural; y ese carácter se acentúa en tanto en cuanto la Iglesia se entiende a sí misma como memoria institucional del sufrimiento, como una «memoria peligrosa» para sí misma

303. En «Das Problem einer "Politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit»: *Concilium* (D) 4 (1968), pp. 403-411.

304. En «Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft», en *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Mainz 1971, pp. 86-96.

305. En «Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2/3 (1986), pp. 140-153.

306. Cf. *infra* §11.

y para el entorno social³⁰⁷. Los procesos que hoy se estudian bajo el marbete de la «globalización» parecen transcurrir en detrimento, sobre todo, de la democracia y el moderno estado social de derecho; esta «globalización» (de los mercados) podría terminar conduciendo a una crisis social de alcance global, no controlable ya de forma democrática, en la que la política ceda su primado a la economía.

Así, en los límites de la Modernidad, la política democrática del Estado de derecho se ve obligada a un nuevo auto-cercioramiento. Ahora bien, lo que primero descubre en este estadio de su reflexividad es, hablando toscamente, su propia falta de fundamento sobre el suelo de la Modernidad. No parece haber centro estable alguno, núcleo alguno, para esta reflexividad. Lo único que divisa como posibles cimientos son el consenso –que puede ser roto–, el contrato –que puede ser rescindido o renegociado siempre de nuevo–, la institución como codificación –en principio modificable– de acuerdos sociales, etc. De este modo, en esta política aflora, en el estadio de su reflexividad, una agudizada inseguridad e incertidumbre³⁰⁸.

Desde la perspectiva de la teoría de la Modernidad, la llamada Pre-modernidad es considerada la época de fundamentación o establecimiento de formas de vida y sociedad guiadas por la tradición, mientras que la Modernidad es vista, por el contrario, como la época de la limitación crítica de tales formas de vida y sociedad. ¿Ha llegado la crítica entre tanto –en los límites de la Modernidad– tan lejos que impida toda forma de fundamentación guiada por la tradición? Después de todo, hoy existen teorías filosóficas y teológicas que juzgan anti-ilustrada e incompatible con la Modernidad toda forma de razón que se defina desde el recuerdo. Así pues, una sociedad en la que el proyecto de la Modernidad ha tenido éxito y, en este sentido, se ha consumado, ¿está abocada de manera necesaria e irreversible a ser una sociedad estrictamente postradicional? ¿Se levantan la ilustración política y la política moderna únicamente sobre recuerdos discursivamente filtrados con sumo rigor? Según esto, la democracia obtendría exclusivamente del propio discurso democrático todos los recursos culturales de los que vive. «Hace ya tiempo que las sociedades avanzadas comenzaron a producir

307. Los puntos de vista que se exponen a continuación los tomo en esencia de las reflexiones pertinentes de *Zum Begriff*, §10.

308. Para una penetrante descripción y fundamentación de esta situación desde el punto de vista de la teoría del discurso (*diskurstheoretisch*), cf. H. DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a.M. 1994.

ellas mismas las condiciones culturales de su existencia»³⁰⁹. O también: «La transformación secular de la Modernidad genera a la vez las condiciones necesarias de su gestión»³¹⁰. ¿No existe ya entonces ninguna tradición cultural rectora del discurso que pueda proteger a éste de sus propios formalismos y su propia debilidad normativa? ¿Puede el carácter vinculante de la memoria ser reemplazado por la constricción no institucional a un discurso libre de constricciones? ¿Acaso ya sólo es posible la democracia como discurso institucionalizado a largo plazo? ¿Ha perdido la política su memoria, su memoria del sufrimiento?

Ciertamente, para revitalizar tradiciones muertas o exhaustas no basta con mostrar lo necesarias que en realidad serían o todo lo que podrían aportar —por ejemplo, a la vista de los miedos e inseguridades colectivos que hoy envuelven y paralizan nuestras iniciativas sociales. Pero, mirando las cosas más detenidamente, lo que nos interesa es otra pregunta, a saber: ¿existen todavía en los límites de la Modernidad instituciones que se entiendan a sí mismas como recuerdos acumulados, como codificación de una memoria colectiva a largo plazo, como provisión de una reserva de recuerdos de cara a la estructuración de mundos de vida difusos e incontrolables de manera meramente discursiva? ¿Existen todavía en los límites de la Modernidad instituciones que puedan mitigar de forma productiva el carácter reflexivo que ha adoptado el trato con las tradiciones, haciendo valer así política y culturalmente la imposibilidad de renunciar a las tradiciones, algo que hoy, por lo general, sólo resulta formulable como aporía? ¿Existen todavía tales instituciones? Y, en el caso de que las haya, ¿no pertenecen a ese conjunto de instituciones también —y sobre todo— las instituciones religiosas? Me refiero, claro está, a aquellas instituciones religiosas que recuperan un núcleo redentor de libertad precisamente en la medida en que, desde la sensibilidad hacia la teodicea, delectan —por repetir aquí de nuevo el axioma del monoteísmo bíblico— la rememoración de Dios representada por ellas en la remembranza del sufrimiento ajeno.

309. Tal es la posición de H. Dubiel (cf. nota anterior).

310. Tal es la posición defendida por U. Beck y A. Giddens en U. BECK, A. GIDDENS y S. LASH, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1996 [trad. cast. del orig. inglés: *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid 1997]; A. GIDDENS, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt a.M. 1997 [trad. cast. del orig. inglés: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid 1996].

Es cierto que semejante definición de las instituciones religiosas clásicas —la Iglesia— difícilmente logra sustraerse a la sospecha de negligente idealismo. Sólo puede ser ratificada si la institución religiosa —la Iglesia— reconcilia en sí misma aquello a lo que su memoria la obliga: la remembranza de Dios en la evocación del sufrimiento ajeno. Tampoco la Iglesia está por encima de, sino bajo aquella autoridad de los que sufren, que Jesús, en la parábola de Mt 25, ha establecido como criterio del juicio final. A mi modo de ver, el fracaso de la institución religiosa —la Iglesia— consiste hoy, sobre todo, en que ha desgajado en exceso su memoria dogmática de Dios de la memoria de sufrimiento de los seres humanos. Por eso, porque la autoridad de Dios que ella anuncia no se refleja en la autoridad de los que sufren, su apelación a la autoridad de Dios suena en ocasiones tan fundamentalista.

§13. Dar una memoria a Europa: por una Europa pluralista contra una Europa laicista

1. ¿Un proyecto «secular»?

No es el cristianismo el único que tiene hoy problemas consigo mismo. Otro tanto le ocurre a la Europa política; y, precisamente, por lo que atañe al cristianismo. ¿Qué quiero decir con esto? En las discusiones de los últimos años en torno a la aprobación de la Constitución de la Unión Europea (más exactamente, del tratado para la Constitución de la Unión Europea) podía oírse una y otra vez: «Europa es un proyecto secular y, por tanto, el cristianismo no tiene lugar alguno en la Constitución europea». Es absolutamente necesario examinar este punto con más detenimiento; y, en concreto, tanto en lo relacionado con el significado del término «secular» como en lo referente a la neutralidad religioso-cosmovisional de la Constitución europea que se sigue del «proyecto secular Europa». Pues existen dos versiones radicalmente contrapuestas de tal neutralidad. La una puede ser caracterizada como versión laicista; la otra, como versión pluralista; y, según por cuál de ellas se opte, el clima intelectual-moral, el *ethos* de la nueva Europa, será de índole laicista o de índole pluralista.

La versión pluralista del tratado de la Constitución no excluye la religión de la vida pública, sino que la obliga a confrontarse públicamente con el constitutivo pluralismo de religiones y visiones del mundo. Y lo hace desde la garantía que la Constitución ofrece a la libertad religiosa, que es definida tanto positiva como negativamente, esto es, con la intención de que sea protección «para» la religión, pero también protección «frente a» la religión.

Por el contrario, la versión laicista (que, como es sabido, sólo resulta comprensible sobre el trasfondo de una muy determinada constelación histórica en Francia) insiste en una estricta privatización de la religión. En realidad, no es neutral respecto de la religión, pues en su concepto de neutralidad privilegia a la fuerza la libertad religiosa negativa (en cuanto libertad de toda religión). En su esencia, es anti-pluralista. Una Constitución europea de tenor laicista avasallaría de una manera auténticamente fundamentalista a todas aquellas constituciones nacionales en Europa en las que se ha plasmado un modo diferente (del fran-

cés) de abordar públicamente la religión³¹¹. Esta versión laicista, tal como se ha impuesto en el actual texto constitucional, no persigue una Europa secular, sino una Europa secularista.

Es posible que hoy no sean pocos los que perciban en esta versión laicista un *ethos* constitucional para Europa que remite hacia delante, que señala el camino hacia el futuro. Yo, por mi parte, no puedo reconocer en ella sino una suerte de visión ajada para Europa, una visión que ignora la hoy creciente percepción de la contradictoria dialéctica de los procesos de una ilustración unidimensional y una secularización chata. La versión laicista pretende someter (de forma, por así decirlo, fundamentalista) la vida pública europea a un paradigma no dialéctico de secularización.

2. ¿Dialéctica de la secularización?

En este contexto, me gustaría ocuparme brevemente de una discusión de filosofía de la religión que está teniendo lugar hoy en Alemania. Siempre he sentido curiosidad por saber por qué la Escuela de Frankfurt, más allá de su «dialéctica de la Ilustración», nunca habló en realidad de una «dialéctica de la secularización». Ahora parece que, por ejemplo, en la última fase de J. Habermas se abre la posibilidad de una «traducción» filosófica de las religiones sustanciales, una «“traducción” en la que lo “traducido” no se torna superfluo» (J. Reikerstorfer), una traducción en la que la filosofía (de la religión) no reemplaza, sin más, al auténtico lenguaje de la religión en orden a prescindir de él en el discurso público de la Modernidad y en las propuestas de una integración normativa del pluralismo constitutivo de ésta³¹². Dejemos la palabra a J. Habermas: «Garantizar iguales libertades éticas para todos re-

311. Al respecto, cf. J.H.H. WEILER, *Ein christliches Europa*, Regensburg 2004 [trad. cast.: *Una Europa cristiana*, Encuentro, Madrid 2003]. Esta obra está prologada por E.W. BÖCKENFÖRDE, quien propone asimismo importantes sugerencias de cara a la distinción entre una Europa laicista y una Europa pluralista. Véase también J. CASANOVA, «Der Ort der Religion im säkularen Europa»: *Transit* (2004).

312. Cf. J. REIKERSTORFER, «Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz»: *Orientierung* 70 (2006), pp. 30-34; y, más por extenso, ID., «Eine “Übersetzung”, in der “Übersetztes” nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz», en [R. Langthaler y H. Nag-Docekal (eds.)] *Jürgen Habermas über Religion*, Wien/Berlin 2006.

quiere la secularización del poder del Estado, pero prohíbe la excesiva generalización política de la concepción secularista del mundo. Los ciudadanos secularizados, en el ejercicio de su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio un potencial de verdad a las imágenes religiosas del mundo, como tampoco pueden cuestionar el derecho de sus conciudadanos creyentes a contribuir, en el lenguaje religioso que les es propio, a las discusiones públicas. La cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que tomen parte en los esfuerzos por traducir del lenguaje religioso a otro lenguaje públicamente accesible contribuciones que sean relevantes»³¹³.

Esta definición operacional de una «dialéctica de la secularización» en el marco de las sociedades de discurso burguesas suscita, sin embargo, preguntas aclaratorias críticas. ¿No subestima Habermas en su planteamiento teórico-discursivo el poder intelectual y crítico de la base anamnética del discurso público, que a través de la tradición judeo-cristiana no sólo se ha incorporado a la ética creyente, sino también a la ética racional de la humanidad, y que asimismo se refleja, por ejemplo, en el entorno de la Escuela de Frankfurt, en concreto en la metafísica negativa de W. Benjamín y Th.W. Adorno³¹⁴?

3. Bajo el hechizo de la amnesia cultural

Es probable que nunca haya echado yo en falta la base anamnética del discurso público con tanta claridad como en las discusiones sobre el tratado para la Constitución de la Unión Europea. Evidentemente, la apelación a esta base anamnética tendría que haber dado razón de por qué y cómo una opinión pública orientada a la memoria puede ser, de hecho –precisamente a la vista de la historia europea–, fundamento del entendimiento y la paz, demostrando que con ella no se lesiona de raíz ni se revoca uno de los más importantes logros de la ilustración políti-

ca. Pues ¿no son justamente los arraigados recuerdos histórico-culturales colectivos los que siempre dificultan el entendimiento, los que una y otra vez conducen a dolorosos conflictos y dramáticas enemistades (internacionales tanto como nacionales), los que hasta hoy sirven de alimento a todas las guerras civiles, abiertas o latentes? Mi intento de elaborar la *memoria passionis* como categoría básica de la teología en una opinión pública pluralista pretende salir al paso de este peligro y esbozar al mismo tiempo una forma de abordar la opinión pública pluralista accesible y exigible a todos los seres humanos, sin replegarse por ello en la racionalidad formal y meramente racio-procedimental de los discursos³¹⁵.

Sin embargo, a la vista del tratado para la Constitución de la Unión Europea, que entretanto ha sido aprobado [*N. del Traductor*: aunque no ratificado por todos los países miembros, lo cual ha conducido a su estancamiento], parece como si Europa hubiera perdido por completo su memoria, como si hubiera sucumbido a esa amnesia cultural que progresa de forma no dialéctica y que, como salta a la vista, muchos europeos tienen sin más por auténtico progreso. Al final de este «progreso» estaría el biotecnológico «experimento hombre», el cual ya no se dejaría limitar de forma normativa por recurso alguno a la memoria. En la controversia pública en torno a las «imágenes del ser humano» y los «valores», el cristianismo insiste en que el ser humano no es sólo un experimento de sí mismo, sino también –y de forma aún más fundamental– su propia memoria. Y la teología reivindica en el discurso racional contemporáneo la distinción entre racionalidad técnica y racionalidad anamnética. Su insistencia en esta distinción responde al deseo de apoyar la protesta de una política de la memoria –para la que el ser humano era, es y seguirá siendo algo más que (y distinto de) el último fragmento de naturaleza no sometido todavía a total experimentación– contra la plena autorreproducción del ser humano en el experimento biotecnológico que se perfila en el horizonte. Después de todo, tampoco la política de discurso imperante hoy en esta controversia pública puede defenderse contra su avasallamiento por la cada vez menos confinada bio-política, si no es recurriendo a una semántica sobre el tema «ser humano» alimentada por el recuerdo.

315. La pregunta que me inquieta en este asunto es la siguiente: ¿existe en la diversidad de religiones y culturas, hoy irrevocablemente reconocida, un criterio de entendimiento y convivencia vinculante para todos y, en este sentido, capaz de ser reconocido como verdadero? Al respecto, cf. *supra* las reflexiones introductorias a §11.

313. Cf. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, p. 322. En este contexto, Habermas habla explícitamente de un «camino hacia una comprensión dialéctica de la secularización cultural».

314. Para más detalles al respecto, cf. *infra* mis reflexiones en §14 sobre el proceso de fundamentación, las cuales, bajo el título «Es hora de volver a pensar dialécticamente: la *memoria passionis* en el uso público de la razón», pretenden recordar a los kantianos la dialéctica poskantiana a que está sujeto el uso público de la razón. Véase igualmente J.B. METZ, «Vernunft mit Leidensapriori», en [K. Appel, W. Treitler y P. Zeillinger (eds.)] *Vernunftfähiger/vernunftbedürftiger Glaube*, FS Johann Reikerstorfer, Frankfurt a.M. 2005, pp. 25-31.

El preámbulo del tratado para la Constitución europea se ocupa del clima intelectual-moral de Europa³¹⁶; en una palabra, del *ethos* europeo, el cual es descrito ahí exclusivamente con atributos tan manidos y ahistoricos como «cultural, religioso, humanístico». ¡Pero, como ya ha quedado dicho, la determinación del *ethos* europeo no es posible al margen de la memoria histórica de su génesis! ¡Requiere cerciorarse de las profundas estructuras histórico-culturales de Europa, exige mencionarlas! La democracia se basa ciertamente en el consenso, pero el *ethos* democrático se apoya sobre todo en la memoria. Lo cual, a su vez, da razón del hecho y el modo en que los «legados» (cultura, religión, humanismo) citados de forma abstracta en la Constitución de la Unión Europea, lejos de haberse desarrollado con independencia unos de otros, se hallan diversamente entrelazados en recíproca crítica e inspiración; y así es como impregnan el *ethos* de Europa. Al fin y al cabo, no es casual que el Estado neutral que garantiza y protege la libertad religiosa –lo cual hace que ese Estado sea secular– haya surgido precisamente en el espacio cultural histórico marcado en parte por la herencia judeo-cristiana. ¡Por lo que respecta a la comprensión y praxis de la libertad religiosa, no todas las religiones son iguales! La consideración de esta desigualdad pertenece, a mi juicio, a la responsabilidad por la cultura política de Europa.

Por eso la «herencia judeo-cristiana», que en un largo proceso histórico de aprendizaje ha afirmado y desarrollado para sí misma (no sin resistencias internas) esta forma plena de la libertad religiosa, debería ser mencionada explícitamente entre las «herencias de Europa»; precisamente con vistas a asegurar en la práctica la plena libertad religiosa y el pluralismo basado en ella³¹⁷. En este sentido, en noviembre de 2003, en una carta abierta al entonces ministro alemán de Asuntos Exteriores, propuse que la débil e imprecisa fórmula que estaba previsto incluir en el preámbulo de la Constitución («inspirándose en las tradiciones culturales, religiosas y humanísticas de Europa») se completara al menos con una mínima precisión: «inspirándose en las tradiciones culturales, religiosas –en especial, la judeo-cristiana– y humanísticas de Euro-

pa»³¹⁸. Lo cual, según me aseguró el ministro de Asuntos Exteriores, fue imposible de aprobar en la comisión constitucional, a causa de la oposición por parte de Francia y de Bélgica.

4. El peligro de la auto-privatización del cristianismo

Como siempre, la «dialéctica de la secularización» a que acabo de aludir no conduce, en cualquier caso, a una opinión pública libre de religión, sino a una opinión pública pluralista desde el punto de vista religioso y cosmovisional, a una opinión pública en la que la libertad religiosa se plasma en la práctica. A la vista de esta situación, sobre el cristianismo europeo se cierne, a mi juicio, un nuevo peligro elemental. Ya no es –no, al menos, en primer lugar– el peligro de una privatización del cristianismo impuesta al cristianismo desde fuera por el estado secular. Se trata, más bien, del peligro de que el cristianismo, bajo la presión anónima de una opinión pública pluralista desde el punto de vista religioso-cosmovisional y cada vez más privatizada, cuestione su propia identidad y misión. El cristianismo europeo no está amenazado sólo por los peligros de la auto-secularización, sino también por los de la auto-privatización de lo no secularizable.

Como he mencionado en el capítulo anterior, hace ya muchos años intenté desarrollar un programa de desprivatización bajo la rúbrica de una «nueva teología política»³¹⁹. En el tiempo transcurrido desde entonces se ha pasado a una segunda fase de desprivatización, centrada en la superación de las tendencias a la auto-privatización del cristianismo eclesial en general.

En §12 he aludido ya a dos síntomas de esta auto-privatización eclesial: por una parte, las tendencias –de resonancias fundamentalistas– a concebir la Iglesia como un «pequeño rebaño», en el que Dios se convierte, por así decirlo, en propiedad privada de la Iglesia; y, por otra,

316. Al respecto, véase ahora también M. ZECHMEISTER, «Krise des Christentums – Krise Europas?»: *Concilium* (D) 41/3 (2005), pp. 266-270.

317. Aquí no puedo profundizar (todavía) en la pregunta de hasta qué punto este postulado suscita el problema de la llamada «cultura europea básica» y su compatibilidad con una opinión pública estrictamente pluralista. En cualquier caso, tal cultura tendría que incluir la herencia de la ilustración política –en el sentido de una «dialéctica de la Ilustración» (cf. *Zum Begriff*, §10).

318. En KNA del 28 de noviembre de 2003; véase asimismo la entrevista que me realizaron en KNA de 9 de junio de 2004 («Für ein pluralistisches, gegen ein laizistisches Europa»).

319. Esta nueva teología política no debe ser confundida con aquella «teología política» que, desde el estoicismo, nos es conocida como parte de la «clásica» división tripartita de la teología: mítica, natural y política. Conforme al sentido de esta división, la nueva teología política pertenece, si acaso, a la teología «natural» (esto es, filosófica). Al respecto, cf. J.B. METZ, «Politische Theologie», en *LThK* 8 (1999), pp. 392-394, así como *infra* §18.

la tendencia cuasi-liberal a una iglesia de servicios burguesa que, si bien contribuye al encuadramiento privado de la vida en un mundo de vida crecientemente difuso e indescifrable, nada aporta a la configuración pública de la vida. En el citado §12 he llamado la atención sobre el peligro y la forma en que el decreto del Concilio Vaticano II «Sobre la libertad religiosa», singularmente importante y meritorio en orden a la cuestión que nos ocupa, pueda ser malinterpretado como una invitación a la auto-privatización de la Iglesia³²⁰. Pero ¿qué aspecto tendría un cristianismo que lograra sustraerse con éxito al peligro de su auto-privatización en una Europa pluralista? ¿Es la pretensión pública del cristianismo realmente compatible con la pluralidad? ¿De qué modo se puede hablar de la rememoración bíblica de Dios en una opinión pública estrictamente pluralista? Y, por otra parte, ¿qué ocurriría si el uso público de la razón se sustrajera a la dialéctica de recuerdo y olvido y buscara fundarse, por ende, de manera exclusiva en el olvido? Esto es, ¿qué ocurriría si la amnesia cultural se impusiera definitivamente en el uso público de la razón en Europa³²¹?

Después de todo lo dicho, es evidente que la mención de la herencia judeo-cristiana en la configuración de Europa no favorecería la exclusión de otras tradiciones religiosas, sino que, antes al contrario, posibilitaría la convivencia pacífica y fructífera en el espacio público pluralista de Europa. A la vista del desarrollo demográfico de Europa, cada vez resulta más urgente un diálogo interreligioso entre cristianos y musulmanes orientado a la capacidad de aceptación del pluralismo. ¿Cómo se sitúa, por ejemplo, el islam en lo referente a la comprensión y práctica de la libertad religiosa? ¿Y en lo relativo a la siempre precaria relación entre monoteísmo y pluralismo, entre monoteísmo y vio-

lencia? Y el cristianismo, por su parte, ¿hasta qué punto no se priva a sí mismo —con la resignada auto-privatización de la religión que lleva a cabo— de su auténtica capacidad de aceptación del pluralismo? La importancia de estas preguntas y otras semejantes —a las que el planteamiento laicista se cierra de antemano— para la configuración política y cultural de Europa se pone de manifiesto, sobre todo, una vez que ya no puede ser excluida la incorporación a largo plazo de Turquía a la Unión Europea. En la anteriormente mencionada carta al ministro alemán de Asuntos Exteriores (con fecha de 23 de noviembre de 2003) también se dice: «La mención expresa de la herencia judeo-cristiana de Europa exige, sin embargo, establecer un criterio para las futuras negociaciones con Turquía, algo sobre lo que hasta ahora apenas se ha discutido, aunque afecta a la cultura política. No ha sido el Corán, sino (sobre todo) la Biblia la que ha impreso su sello en el trasfondo religioso-cultural de la historia de Europa. Lo cual también tendría que ser reconocido por una Turquía deseosa de ser aceptada en la Unión, pues Europa no puede ni debe querer ampliarse al precio de la amnesia cultural».

Un cristianismo que transmite el principio bíblico de la igualdad incluso en su versión moral ofrece, conforme a las reflexiones de §11 y §12, un *ethos* basado en la autoridad de los que sufren que, desde el reconocimiento del pluralismo de nuestras circunstancias y convicciones, puede revelarse como universalmente vinculante. De ahí que la teología política no contemple posibilidad alguna de renunciar a un derecho racional de carácter universal mediado negativamente, en este sentido, por la autoridad de los que sufren. Por eso critica, asimismo, que se levante contra la razón una sospecha generalizada de incompetencia, al tiempo que intenta fundar las pretensiones de universalidad de ésta en el carácter dialéctico de la razón anamnética³²².

* * *

320. Cf. *supra* §12. Significativamente, este decreto es el único documento del Concilio cuyo borrador fue formulado por la teología norteamericana. En la discusión teológica del tema de la opinión pública, es indispensable tener en cuenta la diferencia entre la cultura religiosa anglosajona-norteamericana y la propia del continente europeo. Al respecto, cf. *Zum Begriff*, §10,2.

321. Que no existe la «nuda» razón, ningún «núcleo» de la razón absolutamente independiente de la cultura y, en este sentido, culturalmente descontextualizado por completo; que también el concepto de «razón pura» está marcado por la singularidad de un contexto, en este caso en cuanto expresión de la cultura abstractiva del espíritu (greco-)europeo: esta convicción pertenece, a mi juicio, a las premisas de la razón anamnética, cuyo carácter dialéctico trato de explicar *infra* en §14. Cf. mi ensayo «Im Bann kultureller Amnesie. Ein Beispiel aus Europa und seine Konsequenzen» (véanse al final del libro las referencias bibliográficas para §13).

322. Para más detalles sobre una metafísica negativa con un *a priori* del sufrimiento, cf. *infra* §14,1.

EXCURSUS: EUROPA Y EL «TERCER MUNDO»

¿Cómo repercutiría la capacitación de Europa para el pluralismo en sus relaciones con el mundo no europeo? ¿Qué relación guarda el universalismo de los derechos humanos –nacido en Europa– con el derecho internacional o de gentes y los derechos culturales de otros pueblos, en especial los del llamado «Tercer Mundo»? Ciertamente, la situación actual (en el proceso de globalización) manifiesta potenciales de conflicto absolutamente nuevos, caracterizados no sólo por antagonismos sociales, sino también –y sobre todo– por antagonismos religiosos y culturales. En §11 he intentado hacer justicia a las preguntas que de ahí se derivan con la propuesta de un programa cristiano para el mundo estructurado en torno a la idea de *compassio*. Aquí, sin embargo, me gustaría llamar la atención sobre puntos de vista que –¡sin estar resueltos!– proceden de una época en la que el globo todavía se podía dividir sin problemas en Primer, Segundo, Tercer (y Cuarto) Mundos.

1. La Europa de la ilustración política

Los europeos somos todavía universalistas; actuamos movidos por la curiosidad, pero también de forma insensible; seguimos siendo considerados gentes que cruzan fronteras y superan límites, conquistadores y dominadores, misioneros, «exportadores» –y siempre en todo eurocéntricos. ¿Qué hay de cierto en ello? ¿Qué ha cambiado? ¿Qué es importante tener en cuenta, de cara precisamente al entendimiento de Occidente con el «resto del mundo»?

Permítaseme decir, en primer lugar, una palabra sobre la importancia que aún conserva Europa, sobre la misión que todavía tiene en el mundo actual en relación con el mundo no europeo. Europa es el hogar cultural y político de un universalismo que, en su esencia, resulta estrictamente anti-eurocéntrico. No me refiero aquí a la Europa del dominio racional y comercial, ni a la Europa de la civilización científico-técnica, sino a la Europa de la ilustración política. Es cierto que, al principio, el universalismo anhelante de libertad y justicia de la Ilustración no fue universal más que en sentido semántico y que, en su desarrollo concreto, ha seguido siendo particularista hasta hoy. No obstante, ha fundado una nueva cultura política y hermenéutica que aspira al reconocimiento de la libertad y dignidad de sujeto de todos los seres humanos. Lo cual, a la vista de las preguntas que acabamos de formular, sig-

nifica que el reconocimiento de la autenticidad cultural no debe suponer la renuncia al universalismo de los derechos humanos desarrollado en las tradiciones europeas. Juntamente con su profundización teológica, según la cual la única macro-narración que sigue teniendo vigencia es la historia en cuanto historia de la pasión (de los seres humanos), este universalismo de los derechos humanos garantiza que el pluralismo cultural no degenera en mero relativismo, que el reconocimiento de los otros en su alteridad conserva su potencial de verdad. Por eso habría que reflexionar aquí detenidamente sobre el siguiente axioma: los derechos humanos suspenden el derecho internacional o de gentes, los derechos humanos suspenden los derechos culturales.

Sin embargo, me gustaría abordar de inmediato un punto que hace referencia explícita a la relación entre los dos continentes (*sic*) de los que estamos tratando. Mi pregunta crítica reza: ¿no existen en la actual política mundial dos raseros diferentes para hablar de derechos humanos? ¿Qué ha sido, qué es, del derecho de expresión de los países pobres de esta Tierra en lo que se refiere a la dignidad y libertad de sus habitantes? En la actualidad, como se ha dicho, se debate la idea de que, bajo determinadas circunstancias, los derechos humanos suspenden el derecho internacional. Pero ¿no es chocante el hecho de que en Europa siempre pensemos espontáneamente en las situaciones de crisis de los países pobres en las que estaríamos obligados a intervenir para salvaguardar los derechos humanos? ¿A quién de nosotros se le ocurre pensar que también los países pobres podrían tener derecho a inmiscuirse en la política internacional de los países industrializados del Norte y demandar una más decidida democratización de la economía mundial? ¿A quién de nosotros se le ocurre pensar que los países pobres podrían tener derecho a cuestionar la soberanía de los países ricos, los cuales, a la postre, amén de ser responsables de las catástrofes ecológicas, han impuesto a los pueblos y culturas pobres (e inmersos en otros cauces de desarrollo) de esta Tierra una presión de modernización y aceleración que no sólo no fomenta en tales países formas de vida a la altura de la dignidad humana, sino que incluso destruye las existentes?

Así pues, ¿no existen dos varas de medir diferentes para hablar de derechos humanos? ¿Y no se ha hecho esta asimetría más evidente desde que llegó a su fin la Guerra Fría, y los ricos y fuertes países industrializados del Norte han dejado de temer que los países pobres de esta Tierra puedan decantarse por el bando político equivocado? ¿No debería convertirse la Iglesia, ubicada en la intersección entre países ricos y pobres, en un valeroso *lobby* que presionara en favor de estos países pobres, de su derecho a intervenir en la política mundial, de la igualdad

en lo relativo a los derechos humanos, y se posicionara en contra de la opinión mayoritaria, según la cual los postulados de los derechos humanos no son en realidad más que imperativos externos al sistema que deben ser tomados en consideración en el comercio internacional? Al fin y al cabo, el reino de Dios que anuncia la Iglesia no es indiferente a los precios de dicho comercio³²³.

2. *Crisis del espíritu europeo: euro-esteticismo y euro-provincialismo*

Pero dirijamos de nuevo la mirada a Europa. Hace ya tiempo que en Europa impera un nuevo ambiente, una nueva mentalidad. Un nuevo espíritu recorre Europa: una variante de lo que, en la cultura intelectual, ha sido objeto de debate bajo el nombre de «posmodernismo». Se ha difundido un cotidiano posmodernismo de los corazones que vuelve a poner la necesidad y la miseria del llamado Tercer Mundo en una lejanía aún mayor y carente de rostro. En la Europa moderna siempre ha existido algo así como un euro-darwinismo, el cual, para mí, se manifiesta en la proclividad de los europeos a considerarnos a nosotros mismos la cima triunfante de la evolución de la humanidad y, al mismo tiempo, en nuestra incapacidad para juzgarnos a nosotros mismos con los ojos de nuestras víctimas. En la actualidad, la mentalidad europea, el espíritu europeo (si se me permite emplear palabras tan magnas), presenta dos rasgos —que me gustaría caracterizar como euro-esteticismo y euro-provincialismo— de crucial importancia para la relación de Europa con el llamado Tercer Mundo.

Euro-esteticismo. ¿A qué me refiero con este término? Voy a intentar explicarlo sirviéndome de una anécdota. En otoño de 1989, el entonces ministro alemán de Trabajo visitó Polonia e, impresionado por las transformaciones que estaban produciéndose en aquel país, dijo lo siguiente: «Marx ha muerto; Jesús vive». Es, sin duda, una respetable declaración confesional. Pero ¿se trata también de un diagnóstico? En muy escasa medida. Si hubiera deseado hacer un diagnóstico, en todo caso podría haber dicho (al menos por lo que a Europa respecta): «Marx ha muerto; Nietzsche vive». Nietzsche simboliza la sustitución

de la metafísica tardía, la filosofía de la historia y la crítica de la sociedad por la estética y la psicología. Consiguientemente, en la cultura intelectual de la Europa contemporánea existe una tendencia a la estetización, a la psicologización de la identidad europea. Con impudicia metafísica se saquea la mística y la espiritualidad de las grandes culturas asiáticas o lo que se tiene por tales. Y así, no sólo Europa, sino el mundo entero, se ve abandonado, a la postre, a merced de lo que a cada cual le «gusta». El mundo es cocinado según los dictados de la *nouvelle cuisine* de la Posmodernidad.

Pero ¿no son este euro-esteticismo y este euro-psicologismo fenómenos de evasión o de resignación? ¿No son manifestación del ambiguo travestismo de un cierto pensamiento europeo de la habituación a las crisis y la miseria? Europa corre el peligro de acostumbrarse a las crisis de pobreza en el mundo, que cada vez adquieren un carácter más permanente. Lo cual contribuye a que nosotros los europeos, encogiendo los hombros, las deleguemos a una evolución social anónima y carente de sujeto.

Euro-provincialismo. También este fenómeno me parece un síntoma de la cultura intelectual de Europa, la cual penetra más y más en la conciencia diaria de la gente. ¿A qué me refiero? Me refiero a la nueva «modestia» posmoderna, al pensamiento de aminoradas pretensiones y de escala reducida. Los grandes conceptos, que por regla general han de ser interpretados de forma utópica o visionaria, se han vuelto sospechosos. Hablar de *la* historia, *la* sociedad, *el* mundo..., se considera obsoleto, latentemente totalitario. Con sus muy controvertidas reflexiones sobre el «fin de la historia», el estadounidense Francis Fukuyama se convirtió a comienzos de la década de mil novecientos noventa en ejemplo del nuevo espíritu que recorre Occidente o, si se quiere, el Norte: la macro-historia ha llegado a su fin; ya no quedan más que micro-historias.

El espíritu europeo prefiere las cosas «más pequeñas». Una nueva quimera de inocencia parece haberse adueñado del pensamiento europeo³²⁴. Se manifiesta en la preferencia por los mitos que se cuentan de espaldas a la historia en la que se sufre y se muere³²⁵. El nuevo espíritu

324. Como ya se señaló en la descripción de la pequeña moral en §3.2.

325. Para la idea de que sólo en cuanto historia de la pasión de la humanidad se puede hablar de la historia en el sentido de una macronarración, cf. *infra* las observaciones pertinentes con que concluye §17.

europeo valora la suspensión ética y política que late en los mitos y cuentos. Tal es el aspecto del culto intelectual a la nueva inocencia europea. Así principian las estrategias espirituales para la inmunización de Europa; así comienza la preparación intelectual de un pensamiento político del *apartheid* en Europa; así se inicia lo que en una ocasión he denominado «provincialismo táctico» de Europa; así se despliega el euro-provincialismo.

3. «Perspectiva mundial» desde la memoria de Europa

Tal provincialismo contradice el universalismo capacitado para la pluralidad, que tiene su raíz en la herencia judeo-cristiana de Europa y se sabe guiado por la *memoria passionis*, que cuida de que las normas de justicia que han de regir las relaciones humanas no sean aminoradas. Aun cuando se tenga en cuenta la tragedia de la pérdida de simultaneidad ocasionada por los procesos de globalización, un *ethos* arraigado en la *memoria passionis* no puede resignarse a que los pobres sean, por ejemplo, víctimas o rehenes de las despiadadas oligarquías que los gobiernan. ¿Y cuál es el papel de la Iglesia en este proceso? En su liturgia no debe representar ningún poder político, sino que —a través de su representación— ha de evocar aquella impotencia política a la que sigue debiéndose en su rememoración de Dios, la cual se halla entretejida con la remembranza del sufrimiento. Si quiere evitar que su *anamnesis* cúl-tica de la pasión de Cristo degenera en un mito alejado de la historia, no tiene más remedio que ejercitarse en una cultura anamnética referida a la historia de la pasión de la humanidad y extraer de ella horizontes y máximas para su acción cristiana.

Segunda Parte

MEMORIA PASSIONIS: PERSPECTIVAS EN TORNO AL PROCEDIMIENTO DE FUNDAMENTACIÓN

§14. Es hora de volver a pensar dialécticamente:
la «memoria passionis»
en el uso público de la razón

La recomendación que se formula en el título («Es hora de volver a pensar dialécticamente: la *memoria passionis* en el uso público de la razón») tiene aquí su punto de partida en la teología. Se trata de alentar a un nuevo uso público de la *memoria passionis* característica de la religión judeo-cristiana en la situación pluralista en que hoy nos encontramos. Esta tradición bíblica no sólo representa una oferta para aproximaciones filosófico-hermenéuticas y literario-estéticas («potenciales semánticos»), sino también una permanente provocación para nuestra opinión pública, tan pluralista como indescifrable, difusa y, por ende, a menudo generadora de apatía³²⁶.

1. El carácter dialéctico de la razón anamnética

En realidad, la irrupción de cuestiones prácticas y socio-históricas en el discurso sobre Dios se inicia ya en el proceso de la Ilustración europea con el primado que ésta reconoce a la razón práctica en el tratamiento de los problemas metafísicos. Asumiendo tal perspectiva, la teología no renuncia a la responsabilidad racional y orientada a la verdad de la fe y sus tradiciones. No se sustrae sin más al problema clásico de la relación entre fe y razón. Más bien, intenta tomarse en serio el hecho de que, a partir de los procesos de la Ilustración, este problema ha de ser abordado en otro nivel: desde entonces, la fe tiene que acreditarse ante —y ser transmitida a través de— una razón que, por su parte, en cuanto libertad asociada a un sujeto, quiere plasmarse en la práctica y llegar a sí también en cuanto libertad de los otros y, por ende, en cuanto justicia. ¿Cómo puede ser la fe cristiana, en este sentido, *fides quarens intellectum*? Esta pregunta apunta a la figura «política» de la llamada fundamenta-

326. Ciertamente, esta afirmación presupone que el cristianismo y su teología aprenderán a superar el emergente peligro de una auto-privatización (cf. §12, §13 y §18).

ción de la fe, rasgo distintivo del enfoque de teología fundamental propio de la nueva teología política³²⁷.

El cual no pretende haber superado la Ilustración sin haber pasado por ella con la cabeza gacha. A diferencia de la razón orientada de manera trascendental o discursivo-procedimental (*diskursiv-verfahrensrational*), acentúa el primado de la razón dotada para el recuerdo, o sea, anamnética, sin cuyo saber añorante no sólo la conciencia religiosa auténtica (esto es, dirigida a Dios), sino también el saber de la libertad y el sentido de la justicia caerían en el vacío. De manera igualmente crítica, tal enfoque intenta reaccionar frente a las contradicciones –dislocaciones– que en la actualidad se hacen manifiestas en los concretos procesos sociales e intelectual-culturales de la Ilustración; y, en especial, a la hoy imperante amnesia cultural³²⁸.

Si se entiende la explicación del primado kantiano de la razón práctica a la luz de la doble dialéctica poskantiana de sujeto y objeto, por una parte, y de teoría y praxis, por otra³²⁹; si, por tanto, en vez de una dialéctica conceptual «pura» que sostenga, a su vez, la «pura idea de Dios», se presupone una dialéctica en la que el concepto se busca a sí mismo en la praxis y en la que el sujeto llega a sí mismo sólo en el objeto («historia»!), y no en su subjetividad («historicidad»), de modo tal que la razón dialécticamente fundante se interprete por completo a sí misma en el foro público de la historia, resistiéndose así –desde el punto de vista de la teoría de la razón y en cuanto razón anamnética– a toda estricta separación entre génesis y validez, entonces pierden todo fundamento las objeciones que, apelando a Kant, es posible plantear al primado de la razón práctica que aquí se reivindica³³⁰.

327. Así, por ejemplo, en el prólogo a la 5ª edición alemana de GGG (Mainz 1992: no existe versión castellana). Cf. la sección conclusiva («Praktische Fundamentaltheologie als Politische Theologie: J.B. Metz») del trabajo de J. REIKERSTORFER, «Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit», en [W. Kern, H.J. Pottmeyer y M. Seckler (eds.)] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4.2, ed. mejorada y actualizada, Tübingen 2000, pp. 243-264, aquí 262-263.

328. Cf. *supra* §§ 7-10.

329. Como intenté hacer en una primera aproximación en GGG.

330. Acentúo este punto contra J. Habermas y sus reservas frente al concepto de razón anamnética de la nueva teología política. A mi modo de ver, estos reparos responden al hecho de que Habermas, a raíz de su vuelta al Kant pre-dialéctico, se ha transformado de «dialéctico» en mero «hermeneuta» (cf. la réplica de J. Habermas a la exposición de J. REIKERSTORFER, «Eine „Übersetzung“, in der „Übersetzen“ nicht überflüssig wird. Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung bei J. Habermas und J.B. Metz», en [R. Langthaler y H.

Además, el carácter dialéctico de la razón anamnética recién señalado desenmascara como prejuicio racionalista la evaluación meramente historicista –y, por ende, negadora de toda relevancia normativa– del vínculo entre historia de la razón e historia de la fe³³¹.

Sin embargo, en la actualidad existen en el ámbito de la teoría de la razón posiciones que de antemano consideran la idea de una razón dotada para el recuerdo contraria a la Ilustración e incompatible con la Modernidad. Al fin y al cabo, la Ilustración europea, en la figura de la razón que ella desarrolló y que hoy es dominante, no logró superar un inveterado prejuicio: el prejuicio contra el recuerdo. La Ilustración fomentó el discurso y el consenso; consiguientemente, en su crítica –justificada, pero a la postre abstracto-totalitaria– a las tradiciones religiosas, subestimó el poder intelectual y crítico del recuerdo, esto es, desatendió la racionalidad anamnética³³². Y, sin duda, parecen existir razones para la reserva crítica frente a semejante figura de la racionalidad; pues una razón guiada por el recuerdo, la razón anamnética, ¿puede ser órgano de entendimiento y paz? Con tal caracterización de la razón, ¿no se

Nagl-Docekal (eds.)) *Jürgen Habermas über Religion*, Wien/Berlin 2006. En su crítica a la razón anamnética y al saber añorante a ella asociado, Habermas se apoya en las observaciones críticas de R. Langthaler, que ya he discutido en §5 (especialmente en la nota 159).

331. Tal es la idea que guía la polémica de H. Albert contra la pretensión racional de la teología: «En su pensamiento, la teología se encuentra marcada como nunca lo había estado hasta ahora por el prejuicio en favor de determinados contenidos de fe. En cierto modo, constituye el abuso profesionalizado e institucionalizado de la razón al servicio de la fe» (H. ALBERT, *Das Elend der Theologie*, Hamburg 1979¹, p. 186).

332. El «poder crítico e intelectual del recuerdo» que aquí defiende no es concebible para R. Langthaler, porque él –en su comprensión de la historia, fundada de forma *apriorística* (a través de ideas racionales necesarias)– establece de antemano una contraposición tal entre «ratio» y «memoria» que todo concepto dialéctico de razón, como el que yo reivindico para la nueva teología política, es superado en dicha contraposición. Ya la mera pregunta de si el recuerdo, en caso de carecer de una «referencia fundante» a una *cognitio ex principiis*, «no quedaría en el aire y privado de toda fuerza práctico-intelectual» (R. LANGTHALER, *Gottvermissen...* [cit.], p. 68) delata el punto de vista de «una hermenéutica de la historicidad» que desconoce la originaria importancia de la praxis histórica incluso para una revelación histórica y el conocimiento de ésta. La consecuencia última de este planteamiento es que la historia recibe su siempre amenazada «inteligibilidad» exclusivamente de la subjetividad que la comprende. Para la justificación de esta crítica cf. la visión de la dialéctica histórica como doble dialéctica de teoría y praxis, por una parte, y de sujeto y objeto, por otra, que, en contraposición a una mera dialéctica de ideas o conceptos, he defendido más arriba.

lesiona o revoca de raíz un importante logro de la ilustración política' ¿No son justamente los recuerdos histórico-culturalmente arraigados los que una y otra vez dificultan el entendimiento mutuo, los que repetidamente conducen a dolorosos conflictos y dramáticas enemistades, los que hasta hoy alimentan todas las guerras civiles, abiertas o latentes?

La razón anamnética adquiere su carácter ilustrado y su legítima universalidad gracias a que se sabe guiada por un determinado recuerdo, en concreto por el recuerdo del sufrimiento, por la *memoria passionis*. Pero no como recuerdo del sufrimiento referido a uno mismo (¡la raíz de todos los conflictos!), sino como recuerdo del sufrimiento de los otros –como rememoración pública del sufrimiento ajeno, incorporada de tal manera al uso público de la razón que le imprima su sello. «La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia es condición de toda verdad»³³³. En esta frase de Th.W. Adorno, citada aquí por segunda vez, se formula una pretensión universal de la razón que, por una parte, va más allá de la renuncia racio-procedimental a pretensiones de validez, esto es, más allá de un universalismo meramente procedimental; y, por otra, declara no verdaderas todas las pretensiones de validez universal que tengan su punto de partida al margen o por encima de la historia humana de sufrimiento. Este *a priori* del sufrimiento y su universalismo negativo justifican –en la forma de metafísica negativa– la pretensión de verdad de la razón en tiempos de pluralismo³³⁴. Después de todo, la historia –en el sentido de una macro-narración comprometida con la verdad– sólo existe en cuanto historia de la pasión.

333. Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, p. 27 [trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Akal, Tres Cantos 2005].

334. Puesto que, en las circunstancias actuales, este pluralismo es insoslayable, con vistas al entendimiento mutuo resulta recomendable recurrir primordialmente a una experiencia crítico-negativa: la experiencia de lo humano amenazado, la experiencia de la amenaza de la libertad, la justicia y la paz. En tal experiencia negativa late una fuerza elemental de mediación. Aunque no podamos ponernos de acuerdo de forma directa y no mediada acerca de qué son, positivamente, la libertad, la paz y la justicia, sí disponemos de una amplia experiencia común de cómo se manifiestan la falta de libertad, la ausencia de paz y la injusticia. Esta experiencia negativa ofrece la posibilidad de llegar a un acuerdo –no tanto en lo referente al proyecto positivo de la libertad y la justicia deseadas cuanto en la resistencia crítica contra el espanto y el terror de la falta de libertad y la injusticia. La ocasión que esta experiencia negativa brinda para la solidaridad, esto es, la posibilidad de un frente común de protesta, debe ser percibida y movilizadora. Al respecto, cf. *Zum Begriff*, pp. 21s.

Con su concepto central de razón anamnética, la nueva teología política desea mantener la pretensión de verdad de la razón y, con ello, la fundamentabilidad jurídico-racional de la política de los derechos humanos, en tanto en cuanto reivindica la dialéctica histórica de teoría y praxis que caracteriza las pretensiones de validez universal inherentes a su concepción de la razón (y ello, contra la neutralización del carácter dialéctico de las mismas desde un punto de vista racio-procedimental). La nueva teología política basa el universalismo racio-procedimental en la universalidad de la experiencia de sufrimiento, vinculando así el *a priori* de entendimiento mutuo de la razón comunicativa y su ideal discursivo con el *a priori* del sufrimiento de la razón anamnética. A fin de cuentas, si en sus procesos de búsqueda de entendimiento quiere disponer de criterios reconocibles como verdaderos, la razón no puede orientarse sólo por el sentido consensual del lenguaje, pues el «entendimiento» no es fundamento de la capacidad que la razón tiene para la verdad, sino tan sólo su consecuencia.

Por lo demás, a la luz de la razón anamnética, un universalismo meramente procedimental resulta cuestionable en diversos sentidos. ¿No presupone de modo abstracto e idealista una antropología en la que se postula un «núcleo» de lo humano situado por encima de la historia y la cultura y susceptible de ser completamente descontextualizado, un núcleo en el que el ser humano no se lleva más que a sí mismo y que permanece inalterable a través de todos los peligros de la historia, como si no existiera una fuerza intelectual del recuerdo a la que se halla remitida la auto-comprensión del ser humano? A mi modo de ver, la hoy tan encomiada racionalidad meramente procedimental depende en exceso de ese formalismo kantiano que no logra escapar a la contraposición de razón y recuerdo –a diferencia de Hegel, quien busca una nueva mediación entre racionalidad formal y racionalidad material en tanto en cuanto, a su modo (que, si bien por otras razones, resulta igual de problemático), define la razón recordando «narrativamente» su historia³³⁵.

335. En su sugestivo trabajo sobre el último Schelling, A. Hutter, apelando a mi concepto de «recuerdos», ha demostrado de manera convincente que sólo una «razón histórica» puede oponer resistencia a las tendencias naturalizadoras operantes en la comprensión de la razón: «La supresión de la dimensión práctico-histórica en la racionalidad contemporánea no sólo lleva a la limitación y progresiva impotencia práctica de la razón moderna, sino también, a modo de compensación, a la habilitación de imperativos prácticos que ahora surgen de forma «irracional». Pero, frente a ellos, la crítica de Schelling a la razón «mitógena», esto es, naturalizada, no ha perdido un ápice de su actualidad y urgencia» (A. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen*

2. Una ética inmanente a la razón

El concepto de razón por el que se guía la nueva teología política no es moralmente indiferente: la razón no genera el mundo moral, sino que está inmersa «a priori» en él. Lo cual no supone una limitación de su autonomía, pero sí una condición de la misma. La racionalidad humana se basa, para su pretensión normativa, en la obediencia a la autoridad de los que sufren y al saber añorante que en ella se reconoce. Cuando considera tal obediencia incompatible con su auto-determinación, la racionalidad humana no sirve a una «superior» autonomía de la razón, sino que termina sometándose a la totalidad de la racionalidad técnica y convirtiendo a los seres humanos en súbditos de la técnica y sus procesos de reproducción³³⁶.

Prolongando críticamente las tradiciones que afirman el primado de la razón práctica, la autonomía de la razón es anclada aquí de forma dialéctica en un acto de reconocimiento, en el reconocimiento de la autoridad de los que sufren, de quienes sufren inmerecida e injustamente. Este reconocimiento es lo único que protege a la razón frente a toda instrumentalización o funcionalización, lo único que justifica sus pretensiones de universalidad en cuanto razón con un *a priori* del sufrimiento de un modo no ideológico y capaz de suscitar asentimiento incluso en circunstancias estrictamente pluralistas.

A mi juicio, la capacidad de verdad y, en consecuencia, el universalismo de esta razón agudizada por el sufrimiento pueden ser vinculados sin problemas con el hoy alcanzado *status* autónomo de la acción moral, siempre y cuando se parta de que la autonomía y la emancipación, lejos de comportar una abstracta renuencia a obedecer, una pura negación de toda autoridad, sólo adquieren su dignidad humana en el reconocimiento de una autoridad; a saber, la autoridad de quienes sufren. El respeto ante el «sufrimiento históricamente acumulado» hace que la razón sea «perceptora»³³⁷ de un modo que no cabe expresar sir-

Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt a.M. 1996, p. 383). Lo cual, en nuestro contexto, viene a significar que sólo una razón que sigue –dialécticamente– sobre la pista del olvido evita ser presa del naturalismo.

336. Para la distinción entre racionalidad técnica y anamnética, cf. §§ 4, 11 y 13 del presente volumen.

337. Traducimos así el término alemán *vernehmend*, participio activo de *vernehmen* (percibir, aprehender, tener experiencia de), verbo del que también deriva *Vernunft* (razón). Por consiguiente, la razón es fiel a sí misma, parece querer decir el autor, sólo en la medida en que respeta el «sufrimiento históricamente acumulado» [N. del Traductor].

viéndose de la abstracta contraposición entre «autoridad y conocimiento» a que suele recurrirse para discutir –de forma no dialéctica, por lo general– el problema de la autonomía de la razón. De esa contraposición parece pender asimismo la idea de que la emancipación constituye el interés *a priori* de la razón. En la dialéctica de teoría y praxis propia de esta «percepción», la historia de la pasión de la humanidad adquiere la forma de una memoria peligrosa, sí, provocadora.

En el carácter dialéctico de dicha «percepción» se pone de manifiesto la improcedencia tanto de la explicación hermenéutica previa como del afianzamiento discursivo *a posteriori* de la autoridad de los que sufren. Pues, frente a ésta, la obediencia lleva a la intelección. Lo primero no es discutir sobre ella; frente a ella no cabe el desacato en nombre de la autonomía de la moral. En este sentido, el encuentro con el sufrimiento ajeno es un «estado de excepción» que interrumpe la «normalidad» guiada por el olvido y al que no subyacen otras reglas más generales a las que uno, por prevención, pueda acogerse. Por lo demás, todas las religiones y culturas de la humanidad se hallan sometidas a esta autoridad, la cual, bien mirado, resulta tanto religiosa como culturalmente insoslayable. De ahí que también quepa formularla como el criterio que orienta el discurso religioso y cultural en una situación globalizada³³⁸.

3. Consecuencias

A mi modo de ver, en el actual mundo de la ciencia la racionalidad anamnética, con su *a priori* del sufrimiento, funda y protege la forma cognoscitiva de la añoranza, afianzando así el elemental sentido específico del término al que las ciencias del espíritu deben su nombre³³⁹. Pues si el moderno saber científico (sobre el ser humano) deja de respetar la «añoranza», el propio discurso sobre el «ser humano» se convierte en antropomorfismo; entonces ya no es el «ser humano» aquello

338. A través de la tradición judío-cristiana y su ética de convicciones (*Ethosethik*), el *a priori* del sufrimiento ha penetrado no sólo en la historia de la fe, sino también en la historia racional de la humanidad. Dicho *a priori* se opone a la radical suspensión ética de la razón en tanto en cuanto se resiste a la tentación a que ésta se halla expuesta de sustraerse, en nombre de su autonomía, a la provocación planteada por la negatividad del sufrimiento.

339. Cf. *infra* §15 [N. del Traductor: para el sentido en que aquí se emplea el término «ciencia», véase la observación que realizamos al comienzo del próximo capítulo].

de lo que se habla y se conoce, sino tan sólo la naturaleza (en cuanto susceptible de ser totalmente objetivada), esto es, el ser humano en cuanto naturaleza privada de recuerdos y de la condición de sujeto, en cuanto último fragmento de naturaleza todavía no del todo desentrañado por medio de experimentos biotecnológicos o, como se dice ahora, «antropo-tecnológicos».

Por lo que respecta en concreto a las teorías contemporáneas de la acción y a los planteamientos éticos a ellas vinculados, de las reflexiones expuestas hasta ahora se sigue lo siguiente: las teorías de la acción y de la ética que no conocen ya ningún *a priori* (negativo) corren el peligro de ir –impotentes– a remolque de los desarrollos políticos y la civilización técnica. La ética se convierte entonces en una mera ética de la tolerancia, en una ética de la aceptación o justificación, la cual, criteriologicamente desconcertada, ya no define fines y límites de la acción humana, sino que se circunscribe a intentar reconciliar –*a posteriori*!– dicha acción con las constricciones objetivas y las «relaciones» científico-tecnológicas que afloran sin cesar. Lo cual la priva de su competencia para asumir cualquier responsabilidad. Y esa pérdida no puede ser compensada por la multiplicativa proliferación de tales «éticas» que se constata en la actualidad³⁴⁰.

El *a priori* del sufrimiento de la razón anamnética puede cuestionar críticamente –y ahí se manifiesta también en qué sentido se trata de un «a priori»– las imágenes centrales y las teorías «profanas» de la vida social y cultural. Entre las preguntas que les plantea se cuentan, por ejemplo, las siguientes: si las sociedades de discurso postradicionales, que se han desentendido del *a priori* de la memoria del sufrimiento, consiguen realmente ir más allá de la lógica de mercado; si siguen estando guiadas por una visión de la responsabilidad por los demás con anterioridad a toda relación de intercambio o competencia; y si todavía pueden defender en el ámbito político relaciones asimétricas de reconocimiento –en forma de solicitud por quienes se hallan amenazados y se convierten en víctimas. Con tales interrogantes, la razón anamnética, agudizada por el sufrimiento, toma parte en la disputa pública sobre los fundamentos de la convivencia humana con vistas a desplegar sus posi-

bilidades de protesta. ¿De qué otra manera, si no, cabe situarse en nuestra situación (caracterizada como postradicional) ante un pensamiento de la libertad que se niega a reconocer las tradiciones que fundamentan y estimulan en general el interés por la libertad? Pues cuando se sustrae a la fundamental dialéctica de recuerdo y olvido, el uso público de la razón, en vez de tornarse «objetivo», se basa unilateralmente en el olvido y fomenta la amnesia cultural imperante. ¿Acaso nuestra cultura política no depende en último término del presupuesto de una «rememoración» que supera la autorreferencialidad de los individuos a través del respeto por las historias de sufrimiento, convirtiéndose así en fundamento tanto de las reservas culturales de la democracia liberal como del reconocimiento de la dignidad de los mundos culturales que nos son extraños?

Ahora bien, ¿qué consecuencias específicas tiene para la teología el uso público de la razón en una sociedad pluralista reivindicado por la *memoria passionis*?

En primer lugar, ese uso público inserta el discurso sobre Dios en la dialéctica de recuerdo y olvido –una dialéctica fundamental y relevante para el ámbito público–, obligando así a la temporalización de la lógica de fundamentación de la teología. La idea de Dios no puede seguir siendo explicada como intemporal condición trascendental de posibilidad del conocer humano. No en vano, ella misma resulta amenazada por su temporalización, por las tinieblas del sufrimiento humano³⁴¹.

En segundo lugar, la *memoria passionis* deroga todas aquellas fundamentaciones y todos aquellos afianzamientos del discurso sobre Dios que operan al margen o por encima de la historia humana de sufrimiento e intentan eludir de ese modo la confrontación del discurso sobre Dios con el problema de la teodicea. Allí donde esta dimensión pública de la razón –desarrollada epistemológicamente en forma de razón anamnética– desaparece, la historia de sufrimiento y la historia de salvación son desgajadas por principio de tal modo que no puede menos de suscitarse el problema abstracto-teórico de cómo conciliar *a posteriori* el discurso sobre Dios con las experiencias de sufrimiento de los seres humanos. Pero, de esa forma, un concepto de razón en último término ahistórico y no dialéctico es responsable de que el drama de quienes sufren sea suavizado y convertido en una pregunta «meramente pas-

340. Téngase en cuenta que, en alemán, el término «ciencia» (y sus derivados, en este caso «científico») se usa en el sentido amplio de cuerpo de doctrina metódicamente formado y ordenado, no en el sentido más restringido que presupone la contraposición de «ciencias» y «letras», a veces prevalente en castellano. A este respecto, véase también *infra* la sección 2 de §16, en concreto el párrafo que concluye con la nota 362 [N. del Traductor].

341. Ya hay voces que, al respecto, hablan de un nuevo totalitarismo, del «totalitarismo del siglo XXI»: el sometimiento del mundo de la vida al dictado de la racionalidad puramente técnica y sus promesas.

toral», así como de que se neutralice la relevancia pública de la *memoria passionis*.

Por último, la cuestión de la teodicea —que aquí no responde al paradigma de la teodicea epicúreo-filosófica («liquidada» por Kant), sino al paradigma bíblico-apocalíptico de teodicea— se convierte en la pregunta teológica; en la pregunta escatológica por excelencia, tan irresoluble como inolvidable; en la pregunta para la que, por nuestra parte, no disponemos de respuesta alguna; en esa pregunta «de más» que la teología siempre tendría que transformar en una pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación. Pues si la teología quisiera superar por medio de una respuesta conclusiva la no-identidad que esta cuestión de la teodicea impone a su discurso sobre Dios; si intentara tranquilizarse en lo concerniente a esta cuestión —en lo concerniente a esta especie de «crisis de la teología»— recurriendo a la lógica, pasaría por alto una diferencia crucial en todos los sentidos, a saber, la diferencia escatológica entre el concepto teológico de Dios y Dios mismo. Esta diferencia escatológica atraviesa —con una función variable, según el caso— todos los ámbitos de enunciados teológicos, incluida, por ejemplo, la cristología³⁴². Pues tampoco ella suprime (*aufhebt*) sin más la forma fundamental de la añoranza de Dios (tal como se expresa en el pensamiento bíblico sobre el tiempo con su *a priori* del sufrimiento: ¿dónde para (*bleibt*) Dios?); más bien, la agudiza. No sólo la biografía del Israel bíblico, sino también la biografía del cristianismo termina con un clamor apocalíptico, con un grito cristológicamente exacerbado³⁴³.

Sin embargo, la concepción de teodicea aquí esbozada, ¿no contraviene, en el fondo, una regla fundamental de la razón humana que ya fue expresada en el conocido principio de economía de G. de Occam (*razor* en inglés, la «navaja»)? En nuestro caso, este interrogante se podría formular, por ejemplo, como sigue: ¿no es aconsejable por motivos

racionales dejar estar, olvidándose de ella, una pregunta para la que, como se reconoce, no hay respuesta? Pero ¿qué ocurriría si un día los seres humanos no pudieran defenderse de la desgracia existente en el mundo más que con el arma del olvido; si sólo pudieran construir su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia según la cual el tiempo, supuestamente, cura todas las heridas? ¿De qué se alimentaría entonces la rebelión contra el sinsentido del sufrimiento injusto e inmerecido que hay en el mundo?; ¿de dónde vendría la inspiración para preocuparse por el sufrimiento ajeno y para la visión de una nueva y mayor justicia? ¿Qué salida quedaría, entonces, si tal amnesia cultural se consumara en la humanidad, si el uso público de la razón ya no incitara a la interrupción de la «normalidad» guiada por el olvido? El discurso sobre Dios que, en la dialéctica histórica de teoría y praxis de la razón anamnética, se interpreta como teodicea no significa en modo alguno un estéril «aplazamiento» —hasta que se desvele el misterio de Dios— de las experiencias humanas de pasión que claman al cielo. Pues ese discurso sólo puede ser formulado como pregunta aclaratoria dirigida a Dios desde la praxis solidaria de la *memoria passionis*, que se resiste a la desaparición en el olvido colectivo del sufrimiento inmerecido e injusto existente en el mundo.

342. De donde se sigue que tal temporalización de la lógica teológica elude la dicotomía entre «teología natural» y «teología revelada sobrenatural». Esta idea responde a la intuición de que para el cristianismo, en sentido estricto, no existe más que «una» historia, porque el discurso de las «dos historias» menoscaba de forma dualista la seriedad y el riesgo de la vida histórica. En realidad, no hay una historia universal y, «junto a» o «por encima de» ella, una historia de la salvación. No; la historia de la salvación de la que habla la teología cristiana no es otra que la historia universal marcada por la esperanza —continuamente amenazada y controvertida, pero indestructible— en la justicia universal, esto es, en la justicia también para los muertos y sus sufrimientos pasados; la historia universal en la que también existe esperanza para los sufrimientos pasados.

343. Cf. *supra* §2.2.

§15. La razón anamnética en el discurso científico contemporáneo³⁴⁴. Consideraciones de cara a la determinación del sentido específico de las ciencias del espíritu

1. Mundo de la ciencia y mundo de la vida

Dentro del habitual planteamiento binario de la ciencia, hasta ahora se distinguían las ciencias del espíritu en cuanto ciencias «comprensivas», en cuanto disciplinas hermenéuticas, de las ciencias de la naturaleza, principalmente «explicativas»; o, con una terminología no tan orientada a Dilthey, sino al neokantianismo, entre las «ideográficas» ciencias del espíritu y las «nomotéticas» ciencias de la naturaleza³⁴⁵. En esta determinación de las ciencias del espíritu estrictamente immanente al sistema de las ciencias, queda desatendido un punto de fundamental importancia para la dignidad cognitiva y el sentido específico de las ciencias del espíritu: en las ciencias del espíritu, el mundo de la vida se adentra en la ciencia. Las ciencias del espíritu son el lugar en el que las ciencias adquieren conciencia de que no son simplemente ciencias. La ciencia es siempre un proyecto socio-histórico. Lo que hoy llamamos «ciencia» es, sin lugar a dudas, un proyecto europeo, un proyecto de la Modernidad europea. La criatura tiene, pues, un nombre histórico y un hogar social. Este cercioramiento del carácter de proyecto socio-histórico de toda ciencia tal vez sea irrelevante para las ciencias de la naturaleza; pero, por lo que hace a las ciencias del espíritu, es condición indispensable para la salvación de su sentido específico³⁴⁶.

344. Para el primado de la pregunta «¿dónde para (*bleibt*) Dios?», cf. mi ensayo «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus», en [O. Marquard (ed.)] *Einheit und Vielheit*, Hamburg 1990, pp. 170-186 [trad. cast.: «Teología contra polimitismo, o una breve apología del monoteísmo bíblico», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 135-157]. Para el «sentido temporal del discurso sobre Dios», cf. J. REIKERSTORFER, «Politische Theologie als “negative Theologie”», en [Id. (ed.)] *Vom Wagnis der Nichtidentität*, Münster 1998, pp. 11-49.

345. Aquí no puedo ocuparme de la pregunta de si el concepto *Geisteswissenschaften* (ciencias humanas o, más a la letra, del espíritu) está siendo reemplazado hoy progresivamente por el concepto *Kulturwissenschaften* (estudios culturales o, más a la letra, ciencias de la cultura) y, en caso de que la respuesta sea afirmativa, qué consecuencias puede tener.

346. Cf. H.G. GADAMER, *Das Erbe Europas*, Frankfurt 1989 [trad. cast.: *La herencia*

2. Las ciencias del espíritu: un proyecto de la Ilustración

¿Cómo se puede preservar, pues, la integridad, el sentido específico del espíritu de las ciencias del espíritu? Mi propuesta recomienda recurrir al carácter de proyecto socio-histórico de toda ciencia al que acabo de aludir, a la comprensión de la ciencia como proyecto de la Modernidad europea. Bajo tal perspectiva, el surgimiento de las ciencias del espíritu no habría que localizarlo tanto en el idealismo alemán y en el «espíritu alemán» que en éste se manifiesta, sino más bien –remontándonos, en cierto modo, un paso más atrás– en el espíritu de la Ilustración europea, en ese espíritu de la Ilustración europea que nosotros durante mucho tiempo creímos haber superado en el «espíritu alemán», cuando en realidad no habíamos pasado por él. La discusión sobre la Ilustración se centró en exceso en el imperio de la razón. Consiguientemente, los procesos de la Ilustración fueron entendidos como liberación de una razón instrumental, de una razón dominadora de la naturaleza, que terminó exacerbándose en una barbárica lógica de sometimiento. Este proceso, que ya fue desvelado por *La dialéctica de la Ilustración* (de Th.W. Adorno y M. Horkheimer), tendría que ser interpretado como expresión fatal de una ilustración abstractamente demediada. No se debe pasar por alto, sin embargo, que el riesgo de tal truncamiento se halla inscrito en el propio proceso de la Ilustración. Pues el espíritu ilustrado nunca se ha esclarecido a sí mismo sobre un prejuicio que le es connatural: el prejuicio frente a la razón anamnética, frente al poder intelectual del recuerdo. A fin de cuentas, según las consideraciones de teoría de la razón que hemos desarrollado hasta ahora, no sólo existe una memoria sometida a examen por el discurso de la razón, sino también una memoria que orienta tal discurso.

No obstante, frente a las impugnaciones globales a la Ilustración que de nuevo circulan en la actualidad, es preciso insistir en que el espíritu de la Ilustración no es, en esencia, el espíritu de un despiadado racionalismo, el espíritu de una insensible razón abstracto-totalitaria y de una antropología de dominio en ella enraizada, sino el espíritu de

de Europa, Península, Barcelona 2000]. Pertinentes a este respecto son igualmente las discusiones sobre el «proyecto de la Modernidad» en J. HABERMAS, «Die Moderne – ein unvollendetes Projekt», en *Kleine politische Schriften* (I-IV), Frankfurt a.M. 1981 [trad. cast.: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 2002], así como en Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1986 [trad. cast.: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid 1993].

una razón pública que quiere plasmarse en la práctica en forma de libertad, no sólo propia, sino también de los demás. Esta concreción práctica en una nueva cultura política de libertad subjetiva e intersubjetiva puede ser considerada el rasgo distintivo del espíritu de la Ilustración. Y, en cuanto tal, no es algo que se añada de forma compensatoria, por así decirlo, a la Modernidad europea y a sus procesos de modernización; más bien, tendría que guiar toda modernización que no desee acabar en pura voluntad de poder, en el sentido de factibilidad universal. Pero ¿quién preserva este espíritu? ¿Y cómo ha de ser preservado?

3. *Más que taller de reparaciones de la Modernidad, lugar natal y residencia de ésta*

El título de este apartado está formulado atendiendo a la muy discutida tesis de O. Marquard sobre la competencia y el deber compensatorio de las ciencias del espíritu respecto de los daños ocasionados en el mundo de la vida por la modernización³⁴⁷. Por lo que atañe a la crítica expresada entre tanto contra esta propuesta, no debería olvidarse que, en Alemania, ha estimulado a las ciencias del espíritu a hacer frente con mayor decisión a la crisis que las acecha y a defenderse con sus propios medios, por ejemplo, contra las humillaciones administrativo-burocráticas que hoy están a la orden del día.

No obstante, O. Marquard renuncia a llevar a cabo una reflexión crítico-social sobre la situación de las ciencias del espíritu (la cual, a mi modo de ver, forma parte constitutiva de ellas). Él toma la sociedad tal como es, con las constricciones tecnológicas impuestas por la modernización; y dentro de este marco dado, reflexiona sobre el sentido específico de las ciencias del espíritu. Su concepción no incluye —¿quizá sea éste ya un rasgo típicamente posmoderno?— ninguna pregunta aclaratoria dirigida, con intención afín a la de la crítica de las ideologías, a una sociedad que, con su sobredeterminación tecnológica y económica del espíritu, se hunde en la carencia de sujeto y de historia. Marquard, adversario declarado de lo que él llama «grandes mitos» (sobre todo, del monoteísmo), deja intacto el gran mito de la universal factibilidad, que configura la sociedad moderna como ningún otro. De este modo, se

ahorra la pregunta de si este gran mito no estará devorando desde hace tiempo el espíritu que él querría movilizar para compensar los daños de modernización ocasionados por ese mismo mito.

Por eso, sin ignorar algunas importantes sugerencias de Marquard, me gustaría presentar un punto de vista distinto del suyo, de cara a salvaguardar el sentido específico de las ciencias del espíritu.

Las modernas ciencias del espíritu son ciencias ilustradas, ciencias garantes de la libertad, explicaciones y defensas de la libertad del sujeto en el ámbito de la ciencia, que, por su parte, pertenece a la «definición» del mundo moderno de la vida. En cuanto tales, las ciencias del espíritu no son talleres de reparación de la Modernidad europea, sino lugar natal y residencia de ésta. Lo cual, ciertamente, también las obliga a una indeclinable vigilancia crítica de la sociedad y les impone una cierta responsabilidad política³⁴⁸. Las ciencias del espíritu tiran piedras contra su propio tejado, traicionan su sentido específico, cuando hoy, exorcizando al sujeto, propician su propia interdicción.

Ciertamente, la presión de de-subjetivización es grande; la expulsión del espíritu de las ciencias del espíritu goza de una coyuntura favorable³⁴⁹. Las ciencias del espíritu se ven expuestas cada vez más a la presión anónima de asimilación a las ciencias de la naturaleza y sus procedimientos. El sistema binario de las ciencias se viene abajo sin estrépito. También las ciencias del espíritu parecen cada vez menos interesadas en la base subjetiva del saber. Desde el punto de vista de la epistemología, también ellas, en su «ateísmo metodológico», consideran progresivamente el discurso sobre el ser humano, sobre el sujeto y su libertad, como mero antropomorfismo³⁵⁰. Quienes se dedican a las ciencias del espíritu ya no aparecen, ya no cuentan, en las ciencias que ellas mismas cultivan. Si lo hicieran, la mayoría de ellas pensarían tal vez que se trata de un residuo de la «Europa de antaño». Y, sin embargo, tal presencia de la persona en la ciencia sigue constituyendo hoy el sentido específico de las ciencias del espíritu, supuesto que éstas no quieran convertirse en ciencias de la naturaleza y tecnologías subalternas.

347. O. MARQUARD, «Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften», en *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, pp. 98-116 [trad. cast: *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia 1999].

348. Sin embargo, también las ciencias de la naturaleza se ven obligadas a intervenir cada vez más en el discurso público, al menos si no quieren dejar que la financiación para la investigación básica —al principio más bien «poco práctica»— se vea reducida a causa del creciente interés (de la política) en la aplicación tecnológica de los conocimientos científicos.

349. Véase ya, por ejemplo, [F.A. Kittler (ed.)] *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1980.

350. Para el contexto de estas afirmaciones, cf. *supra* §4.

No me causa problema alguno ver confirmada mi opinión por un europeo de antaño llamado Kierkegaard. En un apunte de su diario (dirigido presumiblemente contra Hegel y la inclusión [*Aufhebung*] por parte de éste de la contraposición entre sujeto y objeto en el desentrañado auto-movimiento del espíritu absoluto), escribe: «En la relación con su sistema, a la mayoría de los pensadores sistemáticos les ocurre como a un hombre que construye un grandioso castillo y, sin embargo, vive en un granero adyacente: ellos mismos no viven en sus imponentes edificios sistemáticos. Pero eso, en asuntos intelectuales, siempre ha sido y será una objeción decisiva»³⁵¹. Sin embargo, esta objeción parece tener cada vez menos peso. También en las ciencias del espíritu se prefiere confiar en la llamada teoría de sistemas, según la cual no existen sujetos, sino sólo sistemas autorreferenciales, en los cuales, más que la espontaneidad subjetiva del espíritu (¿qué idea tan vetero-europea...!), dominan impulsos evolutivos carentes de sujeto. Las ciencias del espíritu se entienden cada vez más a sí mismas como ciencias de la información cibernéticamente organizadas y ciencias semióticas orientadas a la deconstrucción. En vez de mostrar como manifestaciones de la libertad comunicativa de los sujetos los segmentos del mundo de la vida a los que ellas se hallan preferentemente referidas –tales como el lenguaje, la historia, la educación, el arte, la religión–, afianzándolos desde un punto de vista hermenéutico, proceden a propósito a su de-subjetivización. Entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida se abre un vacío. Las ciencias del espíritu, si reivindicaran ese nombre, tendrían que cerrar ese vacío, en lugar de agrandarlo. ¿O es que entre tanto se han quedado, en cuanto ciencias ilustradas, sin función alguna, absolutamente en paro? ¿Se ha consumado sin ellas el proyecto socio-histórico de la Modernidad europea? ¿Y con qué resultado?

4. Recursos garantes de la libertad

Las ciencias del espíritu son ciencias ilustradas: ¿dónde está su intervención crítica en los síntomas amenazadores del sujeto que manifiesta nuestro mundo de la vida³⁵²? Lo sé: la crítica de las ideologías no go-

za en la actualidad de ningún predicamento. Sin embargo, habría que suscitarlo de nuevo: en interés del sentido específico de las ciencias del espíritu, pero también por el bien de nuestra cultura política. Pues, después de todo, ante el asalto de la técnica y la economía, ¿no se hallan los políticos y los científicos del espíritu en el mismo barco? Dentro de la Universidad, las ciencias del espíritu se batan hoy en retirada. Y tal es también, a mi parecer, la situación en que se encuentra la política: en retirada ante el avance de los imperativos sistémicos –se supone que política y moralmente indiferentes– de la técnica y la economía. La democracia política no sólo está expuesta a amenazas externas, sino también a peligros internos, caseros en cierto modo. ¿Sigue siendo realmente la política el ama en la casa de la democracia?

Evidentemente, para existir, nuestra democracia requiere un esfuerzo cultural. También la democracia es un asunto del espíritu. Y, en concreto, de ese espíritu que no quiere plasmarse en la práctica principalmente en forma de técnica y economía, sino como libertad solidaria. Pero ¿de dónde obtiene la democracia política sus recursos garantes de la libertad? La libertad, en el sentido en que la entiende nuestra cultura política, no se limita a ser una consecuencia de la idea (propia de la teoría de sistemas) de que los sistemas económicos y tecnológicos de gran complejidad ya no pueden ser dirigidos de manera centralista. La libertad política tiene un sentido distintivo, que viene garantizado por los esfuerzos de memoria y educación. Quien, en nuestro mundo de la vida, marcado por la civilización científica, subestima o niega el sentido específico de las ciencias del espíritu renuncia a la memoria pública de la que vive y se alimenta tal libertad. Pero eso requeriría la habilitación o restitución de las ciencias del espíritu en cuanto ciencias de la cultura que se ocupan de la libertad propia de los sujetos, en cuanto ciencias garantes de la democracia. Pero ¿cómo? ¿No hace ya mucho tiempo que numerosos científicos del espíritu han desertado de este ideal y presentan ahora su pretensión de cientificidad en el lenguaje de las tecnologías de la información y la codificación, carentes de sujeto? Tales científicos del espíritu, que hace ya tiempo que se despidieron del mito del «sujeto» y del «ser humano», ¿no han sucumbido a nuevos mitos? ¿No se difunden precisamente entre los científicos del espíritu los

351. S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*, selecc. y trad. de H. Gerdes, vol. 2, Düsseldorf/Köln 1963, p. 42 [trad. cast. del orig. danés (basada en la ed. italiana, seleccionada y traducida por C. Fabro): *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993].

352. Para la amenaza de desvanecimiento del sujeto de la Ilustración o de los proce-

sos de ilustración, cf. J.B. METZ, «Wider die zweite Unmündigkeit», en [J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz (eds.)] *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 81-87 [trad. cast.: «Contra la segunda inmadurez. De la relación entre Ilustración y cristianismo», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 66-73].

nuevos «mitos informáticos» (J. Weizenbaum)? Como dijo un lingüista (!) en un congreso sobre «cultura y tecnología en el siglo XXI», «sólo la actual generación de ordenadores está en condiciones de estimar cómo será, en lo referente al diseño de circuitos, disposición de “chips” y optimización del rendimiento, la generación que les sucederá. Con ello parece que, por primera vez en la era humana de la historia universal, está teniendo lugar una evolución a nuestras espaldas»³⁵³. ¿No se estiliza y eleva aquí al ordenador —que no puede recordar nada, porque no olvida nada— a «sujeto» de una historia de evolución?

5. Una cultura de la comunicación comprometida con el recuerdo

Las tradiciones bíblicas no sólo pertenecen a la historia de la fe, sino también a la historia intelectual del cristianismo³⁵⁴. Y, a su vez, el cristianismo fundado en el espíritu de su herencia bíblica forma parte de la historia intelectual de Europa y, a través de ella, de la historia de la constitución (*Konstitutionsgeschichte*) de una razón que quiere plasmarse en la práctica como libertad solidaria vinculada a la condición de sujeto³⁵⁵. Lo cual sólo podría ser ocultado por una ilustración demediada. De igual modo, la cultura de la razón comunicativa, perseguida con afán en la actualidad en nombre de una Ilustración integral, sólo podrá superar la aporía de la truncada Ilustración si intenta cerciorarse —rememorativamente: ¿cómo, si no?— de los contenidos semánticos de los que se nutre tanto el alma de la religión bíblica como el interés por la libertad aneja a la condición de sujeto. El discurso científico que tiene como objetivo la comunicación no puede disponer a discreción de esta semántica que se alimenta del recuerdo. Es más bien ésta la que atraviesa aquél (en recíproca prioridad de discurso y anamnesia [*sic*]). ¡La vigencia de una cultura comunicativa ilustrada no se puede desgajar de manera meramente discursiva de su génesis! En este sentido, para prosperar, toda cultura de la comunicación ha de saberse obligada por el recuerdo. Eso es lo que intenté expresar a través de la determinación del carácter dialéctico de la razón anamnética³⁵⁶, que se opone a la estricta separación entre génesis y vigencia.

353. [G. KAISER, D. MATEJOVSKI y F. FEDROWITZ (eds.)] *Kultur und Technik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1993.

354. Para más detalles al respecto, cf. *infra* §16.

355. Cf. *Zum Begriff*, §9; y, en el presente volumen, §14.

356. En el capítulo precedente: §14.

Tal dialéctica de la razón se halla fundada en un saber fronterizo, al margen del cual difícilmente puede ser salvado el sentido específico básico de las ciencias del espíritu dentro del moderno mundo de las ciencias. Esta racionalidad anamnética entendida de modo dialéctico apunta a una forma concreta de saber: la añoranza. La cual refuerza el sentido específico del espíritu en las llamadas «ciencias del espíritu» y tiene su lugar junto a ellas, siempre y cuando éstas no renuncien a sí mismas, asumiendo un lenguaje sistémico crecientemente tecnomorfo y carente de sujeto, ni conciban al ser humano sólo como experimento, olvidando que también es memoria de sí mismo. Este saber añorante que demora e incluso interrumpe el proceso de objetivación —esta conciencia de que, en la objetivación científica, siempre hay también algo que cae en el olvido— es hoy marginado hasta el extremo en la epistemología. Lo cual determina la cada vez mayor falta de ubicación de las ciencias del espíritu en el conjunto del actual mundo de las ciencias, así como la creciente sospecha acerca de su superfluidad. Pero cuando el saber científico no echa nada en falta, a la postre ya no es el ser humano lo que es conocido, sino sólo la naturaleza o, si se quiere, el ser humano en cuanto naturaleza carente de todo recuerdo y de la condición de sujeto. En este sentido, esa forma de saber dialéctico que es la añoranza refuerza el sentido específico de las ciencias del espíritu en tanto en cuanto éstas son tenidas por comunicación de una cultura de libertad solidaria y responsable de carácter subjetivo e intersubjetivo³⁵⁷.

Esta cultura es una deuda que Europa tiene con un mundo que hace ya tiempo que ella conquistó desde el punto de vista científico-técnico e industrial. La diversidad étnico-cultural de nuestro mundo, su policentrismo cultural, probablemente sólo podrá ser salvaguardada si, en el llamado intercambio entre culturas, las ciencias del espíritu en especial ponen de relieve la dignidad comunicativa del lenguaje reme-

357. La racionalidad anamnética aquí esbozada no se guía por un recuerdo vago e impreciso, sino por un recuerdo determinado: el recuerdo del sufrimiento ajeno. En cuanto tal, éste garantiza el universalismo «débil» de dicha racionalidad, confrontándola desde el principio con el ámbito de la llamada teodicea. La nueva teología política, tal como yo intento desarrollarla, es —con sus categorías básicas: la *memoria passionis* y la «interrupción» del pensamiento que ella ocasiona— ante todo una teología sensible a la teodicea; al respecto, cf. mi prólogo a la 5ª edición alemana de GGG (Mainz 1992; no existe versión castellana) y los artículos sobre el tema de la teodicea que allí (nota 20) cito, así como el fundamental ensayo de T.R. PETERS, «*Conversio ad passionem*», en [U. Engel y Th. Eggensperger (eds.)] *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*, Mainz 1995, pp. 264-275.

morativo (frente a la presión asimiladora del lenguaje argumentativo de-subjetivado, propio de la metafísica griega, así como frente al hoy imperante lenguaje científico de la racionalidad occidental), anclándolo en una cultura hermenéutica del reconocimiento de los otros en su alteridad. Igual que en Europa existen tipos distintos, incluso contrapuestos, de racionalidad, así también existen formas distintas, incluso contrapuestas, de eurocentrismo. Lo que a los europeos se nos recrimina como «eurocentrismo» no radica, en realidad, en que hayamos «exportado» y proyectado en el mundo demasiada Europa, demasiado espíritu europeo, sino antes al contrario: demasiado poco. O, más exactamente, que siempre hayamos extendido y presentado en el mundo, de un modo en extremo insensible (y a menudo violento), una Europa mediada. Aquí se reclama la contribución de las ciencias del espíritu, las cuales todavía se entienden a sí mismas como ciencias de una Ilustración no truncada, como agencias socialmente institucionalizadas de un espíritu que, en cuanto libertad vinculada a la condición de sujeto, también se quiere plasmar en la práctica, justamente, como libertad de los otros.

§16. ¿Atenas contra Jerusalén? La ocultación de la naturaleza esencialmente anamnética del espíritu europeo

Lo que hoy llamamos «Europa»³⁵⁸ y que, como tal, hemos aprendido a conocer en el curso de una historia bimilenaria, está marcado fundamentalmente por el espíritu griego, tanto como por un cristianismo en el que muy pronto se puso en marcha una estrategia —ambigua y grávida de consecuencias— de repudio de su origen jerosolimitano. Ya en §2.2 he señalado que el cristianismo atenuó la originaria importancia del Israel bíblico mediante la llamada «teoría de la sustitución» y, al mismo tiempo, con su conversión en teología, ocasionó una suerte de «truncamiento del espíritu del cristianismo».

1. En torno al debate sobre la helenización del cristianismo

Este truncamiento del espíritu del cristianismo, tan grávida de consecuencias para la historia de la razón europea, me gustaría explicarla por medio de una alusión al debate en torno a la llamada «helenización del cristianismo», un debate que ya comenzó en el Renacimiento, pero que a nosotros aquí sólo nos interesa en su versión más reciente.

Por «helenización del cristianismo» se entiende, como es sabido, la recepción de la filosofía tardo-griega, helenista, en el cristianismo; proceso que, por una parte, contribuyó a la universalización del cristianismo y, por otra, a la configuración de su forma dogmática. Este efecto de dogmatización llevó al teólogo liberal A. von Harnack a condenar dicha helenización en cuanto proceso de auto-enajenación del cristianismo. Otros historiadores del dogma y teólogos sistemáticos, tanto evangélicos como católicos, lo contradijeron y lo contradicen. Y ello, no sólo en aras de la defensa de un cristianismo dogmático, sino también por mor de un cristianismo reflexivo y argumentativo que, más allá de todo positivismo de la fe y toda retórica fiducial exacerbada al estilo celota, intenta desplegar su pretensión de universalidad con argumentos: precisamente a través de la recepción del espíritu griego³⁵⁹.

358. Para este punto, cf. sobre todo las reflexiones de §13.

359. Lo cual, sin embargo, lleva por consecuencia a definiciones del cristianismo ta-

Pero ¿no hemos olvidado tal vez que el cristianismo no sólo debe mucho, muchísimo, al espíritu griego, sino que también ha fracasado repetidamente ante él? De este fracaso tenemos noticia ya, como es sabido, en la primera historia de la Iglesia escrita en el cristianismo: los Hechos de los Apóstoles narran la intervención de Pablo en el Areópago de Atenas. Es cierto que Pablo logró allí entenderse con los griegos sobre un «Dios desconocido». Sin embargo, cuando se refirió a lo que vincula indisolublemente a los cristianos con las tradiciones judías, esto es, cuando habló de la escatología y la apocalíptica, del Dios que resucita a los muertos, «unos se burlaban, otros decían: “Te escucharemos sobre este asunto en otra ocasión”. Y así Pablo abandonó la asamblea» (Hch 17,32s).

Sin pretensión alguna de subestimar, y menos aún negar, el significado del espíritu griego para el cristianismo, no cabe obviar la pregunta: ¿acaso no hizo Israel ninguna propuesta intelectual al cristianismo y a Europa? Claro que existe esa propuesta. Existe el descubrimiento del tiempo como tiempo limitado, en cuyo horizonte el mundo se transforma por primera vez en un paisaje histórico. Existe el pensamiento de la alianza como memoria, como rememoración histórica capaz de dar a la libertad que es aneja a la condición de sujeto y a la libre alteridad de los demás mucho más valor que el intemporal pensamiento del ser y la identidad de origen griego³⁶⁰. Relacionado con lo anterior está lo que yo llamo la constitución esencialmente anamnética del espíritu, abordada una y otra vez en este libro, la cual –como he intentado mostrar en otro lugar³⁶¹– no puede ser identificada, sin más, con la *anamnesis* platónica, alejada del tiempo y la historia. El cristianismo no aportó esta cons-

les como: «El cristianismo es la síntesis entre la fe de Israel y el espíritu griego ofrecida en Jesucristo» (J. RATZINGER, en [F. König y K. Rahner (eds.)] *Europa. Horizonte und Hoffnung*, Graz – Wien – Köln 1983, p. 68). Pero ¿no quiere decir esto que la fe viene de Israel, y el espíritu (exclusivamente) de Atenas?

360. Sin embargo, ¿no se difumina la singularidad de la propuesta intelectual bíblica cuando se interpreta «Jerusalén – Atenas» en el horizonte de una comprensión platonizante de la verdad, vinculando de tal manera «Biblia y Hélade» que el cristianismo termina pareciendo una «respuesta» a una «expectativa» del espíritu griego? ¿Dónde queda entonces la comprensión del mundo como historia arraigada en las tradiciones judías, la cual, después de todo, también pertenece a los fundamentos del espíritu europeo y, concretada en el procedimiento de la dialéctica histórica (dialéctica de sujeto y objeto, así como de teoría y praxis), guía las argumentaciones de esta obra con la vista puesta en el discurso público sobre el espíritu europeo?

361. Cf. mi artículo «Erinnerung» en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, München 1973, pp. 386-396.

titución anamnética del espíritu al espíritu europeo y a la historia intelectual europea, por lo que quedó en deuda con ellos. Me gustaría indicar de un modo muy sucinto la importancia de esta pérdida o, cuando menos, ocultación.

2. El cisma entre la «anamnesis» cúltica y la cultura anamnética

¿Dónde se da en Europa una contracultura que represente una alternativa a la expansiva civilización del olvido? ¿Dónde una cultura de la remembranza, una cultura de la memoria que preserve la identidad humana de las caóticas turbulencias de nuestra sociedad de la aceleración? ¿Dónde una identidad que no esté impermeabilizada a la desgracia ajena, al sufrimiento, al sufrimiento pasado? ¿Cómo afrontan los cristianos europeos esta situación de crisis? Ciertamente, del cristianismo puede decirse también que no sólo «tiene» memoria, sino que «es» esencialmente memoria: recuerdo de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Además, el cristianismo ha conservado y desarrollado su naturaleza rememorativa de una forma absolutamente cúltica. Pero ¿ha cultivado en suficiente medida esta constitución rememorativa de su culto a fin de que éste no quedara aislado de la memoria histórica, protegiéndolo así de la sospecha de ser una mera mitificación? Es evidente que el cristianismo presente, aunque conoce una *anamnesis* cúltica, no posee una cultura anamnética o, en el mejor de los casos, tan sólo posee una cultura anamnética muy débilmente desarrollada. El cisma entre *anamnesis* cúltica y cultura anamnética existente en el cristianismo se remonta, a mi juicio, a la historia de su segregación del judaísmo, cuya cultura anamnética, por su parte, está enraizada en la *anamnesis* cúltica (del Éxodo), en la fiesta y en la rememoración litúrgica.

Con todo, la *anamnesis* cúltica de los cristianos, junto con el credo cúlticamente proclamado, habla siempre de acontecimientos históricos. Eso es lo que diferencia a toda *anamnesis* cúltica de las mitologías gnósticas. La fiesta de la esperanza no se desarrolla al margen o por encima de la historia de la pasión; es expuesta de antemano de tal modo que se adentra en ésta, alimentando la resistencia contra la amnesia cultural hoy vigente. Pero ¿no renunció el cristianismo, me pregunto una y otra vez, demasiado apresurada e incondicionalmente a la cultura rememorativa bíblica, en beneficio de una cultura del todo abstracta y conceptual, de origen básicamente helenístico? Esta ausencia de cultura anamnética se remonta justamente a la pérdida o, cuando menos,

ocultación de la constitución anamnética del espíritu –al igual que el cisma existente en la teología entre la racionalidad guiada por el recuerdo y la guiada por el concepto: un cisma que, en variantes sin cuento, atraviesa la historia de la teología moderna.

Tal constitución anamnética del espíritu no es equiparable a la memoria historiográfica, tan meritoria como imprescindible. Está más profundamente arraigada que nuestra visión científica de la historia. Se resiste también a ese olvido que anida en toda objetivación historizadora del pasado (por muy necesaria e inevitable que ésta sea). En este sentido, el historicismo es, a sus ojos, una forma singularmente pertinaz de olvido.

Si estoy en lo cierto, así es como, desde la llamada «disputa alemana de los historiadores» (1987, *Deutscher Historikerstreit*), el punto de vista de la «historización» del nacionalsocialismo y sus crímenes se ha impuesto más o menos en la ciencia histórica. Sin embargo, por lo que respecta a Auschwitz, para mí permanece abierta la pregunta de cómo se puede conservar memoria de un horror que amenaza sin cesar con sustraerse a la percepción historiográfica. Probablemente, eso sólo es posible para una historiografía que esté sostenida por una cultura anamnética, esto es, por una cultura de la memoria consciente incluso del olvido que domina en toda objetivación historizadora. Pero ¿hasta qué punto es cognitivamente vinculante una cultura de la memoria así definida?

¿Qué significa, por ejemplo, la obra literaria de E. Wiesel para la memoria de Auschwitz; ¿Qué significa la literatura de A. Solzhenitsyn para la memoria de los *gulags*? La discusión sobre la fuerza cognitiva vinculante de este «lenguaje de la memoria» es quizá un problema «típicamente alemán». ¿Acaso no nos guiamos en el ámbito lingüístico germánico por la concepción de que sólo ha de ser considerado respetable desde el punto de vista cognitivo aquello que se puede demostrar «de forma científica», entendiendo «ciencia», sin embargo, en un sentido consiguientemente amplio (de modo tal que, por ejemplo, también la teología y la filosofía son subsumidas)? Como es sabido, en el ámbito lingüístico anglosajón domina, por el contrario, un concepto más restringido de ciencia, la cual, con todo, no se hace presente en la opinión pública con pretensiones de exclusiva intimación cognitiva. La «ciencia» coexiste con otras formas de culturas cognitivas o con medios no científicos cognitivamente vinculantes. Es cierto que, de un tiempo a esta parte, también entre nosotros, en el ámbito germano-hablante, comienza a imponerse esa más restringida comprensión de «ciencia», aunque aquí carecemos de una alternativa reconocible que tenga tanta

dignidad cognitiva y tanta reputación social como es el caso en el ámbito lingüístico anglosajón³⁶².

Las tradiciones, con las que uno ha de estar familiarizado para poder reflexionar sobre ellas no se transmiten ante todo a través del lenguaje reflexivo de la ciencia, sino primordialmente a través del lenguaje narrativo de la vida diaria. Una cultura que no quiera sucumbir a la amnesia, una cultura que no desee perder por completo la memoria impregnante de la vida, ha de disponer, en este sentido, de una suerte de cultura narrativa³⁶³. La narración y el narrar son tan importantes, incluso para la identidad humana y la configuración de la vida, porque lo que el ser humano es –así como lo que puede opinar de sí y lo que puede esperar– tiene que ser pensado necesariamente con la vista puesta en una coalición entre quienes viven en el presente y quienes, con el tiempo, se han ido convirtiendo en muertos, olvidados, víctimas, vencidos. Sus visiones y su sabiduría pertenecen al patrimonio de la humanidad. A tales creaciones nunca se puede acceder por el camino que pasa por la reconstrucción historiográfica. Eso sólo es posible narrando «contra el tiempo», contra el mundo del olvido, en el que éste es el criterio de normalidad. O, dicho de otra forma: una ciencia histórica que no cuente con el apoyo de la literatura será imprescindible e importante desde el punto de vista formal, pero nunca podrá reemplazar las reservas de sabiduría que lo *humanum* necesita para defenderse.

3. Las competencias de la razón anamnética

Ahora bien, en un texto titulado *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?* [«Israel y Atenas, o ¿a quién pertenece la razón anamnética?»]³⁶⁴, J. Habermas subraya, refiriéndose críticamente a

362. Compárese tan sólo la diferente valoración del ensayo literario, es más, la diferente función cognitiva de la «literatura» en ambos espacios lingüísticos. Para esta observación, cf. mi contribución «Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften», en [H.-P. Müller (ed.)] *Wissen als Verantwortung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, pp. 113-126.

363. Para un posicionamiento explícito al respecto, cf. *infra* §17.

364. En *Diagnosen*, pp. 51ss; más tarde también en J. HABERMAS, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt a.M. 1997, pp. 98-111 [trad. cast.: *Fragmentos filosófico-teológicos: de la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid 1999; el artículo está traducido también en [E. Mendieta (ed.)] *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid 2001, pp. 171-183]; en este contexto, cf. asimismo L. NAGL, «Das

mí, que ese espíritu anamnético del pensamiento bíblico sobre el tiempo que yo reivindicó fue incorporado hace ya tiempo a las tradiciones modernas de la razón práctica. ¿Son realmente así las cosas? En cualquier caso, de momento me mantengo en la pregunta escéptica que en otros lugares he planteado a J. Habermas. Es cierto que él ha reaccionado con mayor sensibilidad que la mayoría de los intelectuales alemanes frente a la catástrofe de Auschwitz, y que pocos se han mostrado tan resueltos e influyentes a este respecto como él. Todo eso puede leerse en sus *Ensayos políticos*. Por eso, tanto más sorprendente me resulta que Auschwitz no desempeñe en sus escritos ningún papel de carácter fundamental sobre la razón comunicativa: ¡ni siquiera es mencionado! En este punto, ¿no se ha distanciado demasiado pronto de Adorno³⁶⁵? ¿Y no se refleja en la división de sus escritos –por un lado, lo particular-histórico de los ensayos políticos; por otro, lo universal-vinculante de lo filosófico– un secreto miedo del posmetafísico a la dialéctica de la razón dotada para el recuerdo³⁶⁶?

En estos *Ensayos políticos* se puede leer la impresionante observación de que Auschwitz ha lesionado profundamente el vínculo comunicativo entre todo lo que lleva rostro humano³⁶⁷. Pero ¿no debería tal afirmación tener su peso también para una teoría de la comunicación y de la razón comunicativa? ¿O es que la teoría de la comunicación cura todas las heridas? ¿Cómo habría que hablar, entonces, de lo que sigue

verhüllte Absolute. Religionsphilosophie Motive bei Habermas und Adorno»: *Mesotes* (1994), cuad. 2, pp. 176-193; ID., «Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?», en [J. Reikerstorfer (ed.)] *Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie*, Münster 1999, pp. 39-48.

365. No es casual, por otra parte, que sean precisamente voces judías las que, en la filosofía contemporánea, llaman la atención sobre la naturaleza fundamentalmente anamnética de la razón perceptora del mundo: los originarios miembros de la Escuela de Frankfurt, W. Benjamin y Th. W. Adorno, quien todavía pudo objetar a la abstracta idea de autonomía de la Ilustración que la tradición o el recuerdo es, en cuanto momento mediador de sus objetos, connatural a toda razón crítica; pero también E. Bloch, H. Jonas, F. Rosenzweig y E. Levinas, quienes, pese a sus diferencias y antagonismos, parecen coincidir en la idea de que el pensamiento es rememoración, y que la razón no escindida posee una estructura profunda de índole anamnética. Al respecto, cf. B. TAUBALD, *Anamnatische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Münster 2001.

366. Para una exposición más detallada al respecto, cf. *supra* §14.

367. J. HABERMAS, *Eine Art Schadensabwicklung* (Kleine Politische Schriften VI), Frankfurt a.M. 1987, p. 163 [trad. cast.: *Ensayos políticos*, Península, Barcelona 2002].

siendo una desgracia, de lo que no puede ser sanado, de lo que no desaparece tras el escudo de la amnesia cultural, de lo que no se deja encerrar en la impermeabilizada normalidad? ¿Cómo habría que hablar, si es que es posible hacerlo, de lo que requeriría una clase de perdón diferente del perdón que dispensa el tiempo, del que decimos que todo lo cura, y diferente también del perdón impartido por la teoría, que sana y restaña todas las heridas? ¿Qué queda, si se consuma esta amnesia cultural? ¿Qué queda? El ser humano. ¿Qué ser humano? La apelación a la auto-conservación del ser humano me parece demasiado abstracta en este caso. Con no poca frecuencia, brota de una antropología que se desentendió hace ya tiempo de la pregunta por el mal y de la mirada impregnada de teodicea a la historia de la humanidad; de una antropología que olvida que no sólo el individuo humano, sino también la «idea» de ser humano, es vulnerable, incluso destruible.

Quizá se dirá (con J. Habermas) que tales preguntas han dejado de ser competencia de la razón; que, en todo caso, son expresión de una razón rígida y escrupulosa que quiere recordar demasiado y que, por tanto, corre peligro de no recordar nada que pueda ser sostenido racionalmente. No obstante, sin lugar a dudas es competencia de la razón recordar que no sólo existe una historia superficial de la especie humana, sino también una historia profunda, la cual es vulnerable de medio a medio. ¿Acaso no ha dejado Auschwitz por los suelos la frontera metafísica y moral de pudor entre los seres humanos? ¿No consiste una de las tareas más nobles de la razón en su uso público, por tanto, en agudizar la memoria humana y oponerse a un pensamiento que, con el fin de asegurarse un carácter universalmente vinculante, se instala por encima o al margen de la historia humana de catástrofes? La resistencia a ese tipo de pensamiento no escapa, en mi opinión, a las competencias de la razón; antes bien, contribuye a realizar las posibilidades más humanas e ilustradas de ésta, la obliga al recuerdo y la prepara contra el olvido³⁶⁸. Sin embargo, cuando se acepta una contraposición de «ratio»

368. Para la fundamental y especulativamente insoslayable dialéctica de recuerdo y olvido que obliga a la temporalización de la lógica (teológica) de fundamentación, cf. mi ensayo «Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne»: *StZ* 125/3 (2000), pp. 147-159. El tratamiento de la cuestión de la teodicea (*supra* §14) alude a una atribución adicional de la razón anamnética agudizada por el sufrimiento. Véase allí también la discusión sobre cómo la razón anamnética cumple con el llamado «principio de economía» (*razor*, «navaja») de G. de Occam.

y «memoria» de carácter no dialéctico, ese concepto de «historia profunda» —una historia en la que también la «naturaleza» o «idea» del ser humano se muestra amenazada y vulnerable; una historia que impone precisamente la dialéctica de recuerdo y olvido, esto es, la resistencia rememorativa («A la vista del peligro»³⁶⁹)— se pierde de vista.

4. Conflicto de culturas

El conflicto de Europa con otras culturas, por ejemplo, y sobre todo con el islam, también se puede describir perfectamente como un conflicto entre mundos culturales guiados por el recuerdo y mundos culturales guiados por el discurso. Al proceder así, se hace evidente que las culturas guiadas por la memoria tienen perceptibles desventajas respecto de las culturas guiadas por el discurso. Plantean impedimentos singulares a la modernización; paralizan la curiosidad, recelan del experimento, ritualizan el mundo de la vida y aprecian demasiado la mera repetición. Las implicaciones fundamentalistas de todo ello saltan a la vista. Sin embargo, ¿qué serían las culturas sin ningún tipo de memoria vinculante, las culturas que estuvieran orientadas exclusivamente al discurso y cerradas a la dialéctica histórica, esto es, las culturas estrictamente postradicionales en las que ya sólo existiera una memoria dominada por el discurso, pero no una memoria orientadora del discurso? En tales culturas, ¿serían los seres humanos, a la postre, algo más que experimentos de sí mismos, esos seres humanos que, en las aceleradas turbulencias que generan, corren el peligro de perderse más y más a sí mismos? Sobre la base de la amnesia cultural, ¿cómo va a superar el Occidente europeo los retos y conflictos que tiene ante sí? Tanto el futuro de la Modernidad europea como el reconocimiento de la dignidad de los mundos culturales extraños dependen de la salvación de una cultura anamnética guiada por la remembranza del sufrimiento ajeno. Soy consciente de que lo anterior no representa una respuesta suficiente a un problema demasiado grave, aunque sí una renovada indicación de las consecuencias de aquello que el cristianismo ha dejado a deber al espíritu europeo y que hoy Europa parece empeñada en olvidar.

§17. Sobre la capacidad de verdad de la «narración» en el diálogo intercultural e interreligioso

El pluralismo de los mundos religiosos y culturales, dramáticamente agudizado por los procesos de la globalización (cf. §11), genera —también para el cristianismo— nuevos problemas de entendimiento y comunicación. En este intento de recordar una vez más, en la situación en que vivimos, que la «narración» puede servir de categoría mediadora para un diálogo orientado a la experiencia, se dan por supuestas las reflexiones sobre «rememorar» y «narrar» expuestas en *La fe, en la historia y la sociedad*³⁷⁰.

1. «Inculturación» en el pluralismo de mundos culturales

Al nuevo cristianismo de origen pagano por el que apasionadamente él ha luchado, Pablo le recuerda, a pesar de todo, que no «ha caído del cielo», sino que está inmerso desde el principio en una historia y una cultura: «Ten en cuenta», dice Pablo en la Carta a los Romanos (11,18), «que no sustentas tú a la raíz, sino la raíz a ti». La Carta a los Romanos constituye una profunda lección en lo referente a la inculturación. Cuestiona una comprensión de la inculturación que está a la orden del día, al menos inconscientemente. En el decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia, se dice a modo de programa: «Esta comunidad de fieles, dotada con el patrimonio cultural de su propia nación, ha de arraigar profundamente en el pueblo...»³⁷¹. En este contexto, se plantea la exigencia de «implantar la Iglesia» en las distintas culturas (*ad ecclesiae plantationem*). Hasta aquí, nada que objetar. Pero, con vistas a la fundamentación teológica de la inculturación, el decreto conciliar alude a la encarnación del Logos: «La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe introducirse en todos estos grupos con el mismo impulso con que Cristo, por su encarnación, se unió a aquel ambiente social

370. Ya allí se llamó también seminalmente la atención sobre los elementos narrativos de la *memoria passionis* (§§ 11 y 12).

371. *Ad Gentes*, 15.

y cultural de los hombres con los que convivió»³⁷². Sin embargo, no hay ninguna Iglesia preexistente a la cultura y a la historia; a la Iglesia no le es dado decidir si quiere unirse en general al «ambiente social y cultural de los hombres» en general o a tal o cual ambiente concreto. La Iglesia es siempre iglesia inculturada, mientras que el Logos divino posee, según la doctrina eclesial, un ser preexistente a toda historia y cultura. De ahí que el paralelismo semántico entre «encarnación» (del Logos) e «inculturación» (de la Iglesia) que se insinúa en este decreto sea, a mi juicio, equívoco.

Ciertamente, hay indicios de un nuevo enfoque y una nueva orientación. Algunos textos del Concilio Vaticano II contienen claros impulsos de cara a un cristianismo policéntrico y a una cultura –buscada por la propia Iglesia– del reconocimiento de los otros en su alteridad, para nosotros insólita. Así, por ejemplo, en la «Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas» se recomienda por primera vez –en contraste con la actitud meramente apologético-defensiva mantenida hasta entonces– la positiva estimación de las demás religiones y sus culturas. Con todo, uno habría deseado aquí –precisamente a la vista de la catástrofe de Auschwitz– un más detallado encarecimiento de la nunca superable relación con Israel y, en general, con el judaísmo en cuanto religión originaria del cristianismo y del islam. Igualmente, uno habría agradecido leer algo más concreto sobre si la Iglesia debe escuchar la ajena profecía de las religiones no cristianas y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida debe hacerlo. Por otra parte, en el «Decreto sobre la libertad religiosa» la Iglesia del Concilio se articula como la institución de una religión de la libertad que, en el anuncio y propagación de sus convicciones, renuncia explícitamente a todos los medios de poder previos a tal libertad y que, desde el respeto a todos los mundos culturales extraños a ella, desea preservar la *dignitas humana*³⁷³.

La cultura –bíblicamente fundada– del reconocimiento de los demás en su alteridad no persigue la transfiguración de los otros que nos resultan extraños. No obstante, sí hace posible que la tendencia a la universalidad interiorizada por el espíritu europeo se vincule de modo prometedor con la sabiduría y las experiencias y recuerdos de sufrimientos

propios de otras culturas. Su resistencia al totalitarismo de la racionalidad tecnológica que ya se perfila en el horizonte –en el que la historia termina siendo reemplazada por las leyes «naturales» de la economía, y la memoria por el ordenador– me parece perfectamente capaz de coaligarse con ese espíritu europeo que hoy, por su parte, adopta una actitud de búsqueda –búsqueda no de la clave para revocar nuestro mundo científico-tecnológico y sus logros, pero sí de nuevas formas de afrontarlo; búsqueda del trasfondo cultural de la «racionalidad occidental» y su función directriz, cada vez más autónoma, menos vinculada a sujeto alguno. Es de suponer que tal intercambio creativo entre mundos culturales diversos sería condición indispensable para la paz mundial, cada vez más amenazada. Una Iglesia universal que madurara hasta el punto de convertirse en un policentrismo cultural ¿no podría fungir de fecondo modelo para este intercambio y, por ende, también para una nueva armonización de unidad y pluralidad en nuestro mundo?

En cualquier caso, la Iglesia tendría que prestar atención a dos condiciones indispensables para la exitosa inculturación de su mensaje. Por una parte, a la *compassio* que (en cuanto programa del cristianismo para el mundo) fue desarrollada en §11, así como a su significado para la propagación del mensaje cristiano en el actual pluralismo de mundos religiosos y culturales, del que nos hemos ocupado en §12. Al fin y al cabo, tal *compassio* es la que convierte la autoridad de los que sufren en criterio insoslayable de todo encuentro de religiones y culturas, impidiendo así también que la misión encomendada al cristianismo caiga en el peligro de orquestar una despiadada guerra cultural. Por otra parte, para esta misión rige el principio de que el arraigo del Evangelio en las culturas no europeas sólo será posible si las iglesias regionales oriundas de estas culturas gozan de considerable autonomía de acción, esto es, si se les permite actuar con iniciativas y competencias propias. La empresa de la inculturación contradice precisamente la idea de que el espíritu del Evangelio y la misión de la Iglesia pueden ser introducidos, sin más, desde arriba o desde fuera en el alma de culturas que les son extrañas. Sin una creciente independencia, sin una relativa autonomía de las iglesias particulares, el proceso de la inculturación resulta inconcebible.

372. *Ad Gentes*, 10.

373. *Dignitatis Humanae*, 2 y 3. Para el significado de este decreto conciliar sobre la libertad religiosa en el actual pluralismo de religiones y culturas, cf. *supra* las observaciones pertinentes de §12 y §13.

2. La dignidad comunicativa de la narración

El proceso de configuración de un policentrismo cultural también plantea a la teología nuevas tareas. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que el propio concepto de teología que es habitual en la Iglesia, así como la distinción entre teología y praxis vital religiosa que presupone, es específico de una cultura y es, además, etnocéntrico; o sea, que dicho concepto de teología se debe a la tradición europeo-occidental. Lo cual no puede ser olvidado cuando en la actualidad se habla de «teologías» no europeas.

Por su origen, la Iglesia es una comunidad de recuerdo y narración reunida en torno a la eucaristía, en el seguimiento pleno de Jesús. Precisamente en cuanto tal, la Iglesia debería estar abierta de par en par a la comunicación intercultural, debería ser capaz de inculturación. Una premisa que, a mi juicio, hoy ya puede ser corroborada de modo empírico es la siguiente: de cara al fructífero intercambio entre mundos culturales distintos, la narración tiene mayor virtualidad comunicativa que el lenguaje argumentativo de la metafísica clásica, desvinculado de todo sujeto, y que el lenguaje científico de la racionalidad occidental. Estos dos lenguajes son tenidos por específicamente eurocéntricos (de modo que la racionalidad occidental no puede conducir al policentrismo cultural, sino tan sólo a una aceleración de la europeización profana del mundo por las sendas de la tecnología y la industria de la información). Así pues, la teología tendría hoy una tarea no poco importante en el reconocimiento de la narración como una forma lingüística privilegiada para la relación intercultural de unos con otros y en el desarrollo de la misma como categoría, por así decir, mediadora entre mundos de la vida y formas de vida culturalmente dispares.

Sin embargo, ¿es la rehabilitación de la narración, la utilización de la narración como categoría mediadora en el entendimiento intercultural —entre grandes culturas, pero también *privatissime* entre dos seres humanos oriundos de culturas diferentes—, algo más que una estéril regresión sin perspectivas de éxito? ¿No nos hemos adentrado ya de forma definitiva en una época posnarrativa? ¿No hace ya tiempo que la dignidad comunicativa de la narratividad, que aquí en realidad nos limitamos a presuponer, ha sido sustituida por la discursividad? ¿No vivimos en una cultura en la que ya sólo existen relatos discursivamente dominados y desentrañados, pero no relatos que sigan guiando o siquiera perturbando nuestros discursos? ¿Qué significa, entonces, en este contexto proteger la mostración narrativa de la verdad de la sospecha de regresión intelectual? ¿Qué significa poner de relieve la superioridad

comunicativa del lenguaje narrativo, así como la imposibilidad de renunciar a él en el intercambio intercultural?

Así pues, ¿cómo mantener abierta la diferencia entre lenguaje narrativo y lenguaje argumentativo sin descuidar el vínculo existente entre ambos ni su dependencia mutua? ¿No se constituye nuestro saber científico —como, en general, nuestro saber públicamente vinculante y cognitivamente reconocido— justamente a través de la incondicional aceptación de la pérdida de la inocencia narrativa? La moderna ciencia de la historia se sabe guiada metodológicamente por un concepto de objetividad o realidad que corrobora tal pérdida. De ahí que tienda a evitar en lo posible la narración, aunque ella misma se basa en gran parte en relatos. Incluso la literatura narrativa, en tanto en cuanto somete a reflexión crítica el propio hecho de narrar, para luego convertir dicha reflexión de nuevo en objeto de narración, parece haber perdido en considerable medida la inocencia narrativa. Tan es así que, como teme H. Weinrich, hemos adoptado costumbres de comunicación definitivamente posnarrativas incluso allí donde más cabría esperar la presencia de la narración³⁷⁴.

¿No hace ya tiempo que también el cristianismo ha perdido la inocencia narrativa? La respuesta habitual a esta pregunta reza, sin más, del siguiente modo: el cristianismo es la religión del tránsito del mito al *logos*; de ahí que haya perdido su carácter esencialmente narrativo, procedente de las tradiciones judías, «logificándose» en aras de su universalización. Pero esta respuesta no deja de ser problemática. Pues, en el cristianismo, las narraciones no especifican el lenguaje de una experiencia ajena a la historia, trascendente a nuestra historia. Para el cristianismo, la verdadera oposición no se da entre el mito y el *logos*, sino entre el mito y la historia real con sus contradicciones, con su no-identidad «lógica». La cual es precisamente el factor que determina la historicidad de la historia, diferenciando a ésta de la naturaleza.

3. ¿Mostración narrativa de la verdad?

En la historia del espíritu —en la historia de la religión y la política—, todos los resurgimientos comienzan con una interrupción de las relaciones arraigadas de mutuo acuerdo. Se inician —hablando modernamente— con una especie de dialéctica de no-aceptación, con una

374. Cf. H. WEINRICH, «Narrative Theologie»: *Concilium* (D) 9 (1973), pp. 329-334 [trad. cast.: «Teología narrativa»: *Concilium* (E) 9 (1973), pp. 210-221].

suerte de rechazo del discurso, en la medida en que tales resurgimientos, en el marco de las plausibilidades imperantes y en contra de ellas, o bien narran un nuevo relato, o bien recrean uno ya existente. La irrupción de nuevas experiencias en el mundo del espíritu, en el mundo de la religión y en el de la política, se plasma al principio en forma narrativa³⁷⁵.

En cualquier caso, para el cristianismo existen relatos fundacionales irrenunciables que bajo ningún concepto deben ser privados de su carácter histórico; relatos que se oponen rotundamente a la estetización y mitificación de la teología, así como a su conversión en literatura. Pues el relato que el cristianismo tiene que contar –y que su teología ha de defender– no transcurre en un mundo ficticio cualquiera, anhelado o soñado; ese relato pertenece más bien a nuestro propio mundo histórico, de modo análogo a como Poncio Pliato forma parte inalienable de la confesión cristiana de fe.

Si la teología perdiera por completo la categoría de la narración, no tendría más remedio que relegar las experiencias históricas originarias de la fe a la silente indiscernibilidad de las experiencias «místicas». Y entonces surgiría el peligro de que la experiencia de fe permaneciera indeterminada, y su contenido sólo pudiera ser fijado, en el mejor de los casos, en el lenguaje de los ritos y los dogmas. En tal caso, la figura narrativa que en estos ritos y dogmas se convierte en fórmula sería incapaz de generar la fuerza que impulsa al intercambio de experiencias.

¿Qué significa el que una historia sea verdadera? ¿En qué sentido cabe distinguir entre historias verdaderas y ficticias? ¿Y en qué sentido se puede hablar de una mostración narrativa de la verdad? Para el cristianismo tales preguntas resultan ineludibles, porque los relatos fundantes del cristianismo no son simples mitos fundacionales, sino narraciones entreveradas de historia³⁷⁶. La historia de la pasión de Jesucristo

–«...padeció bajo Poncio Pilato...»– pertenece al núcleo de esta narración bíblica y debe ser incesantemente explicada teniendo en cuenta su vinculación con la historia de sufrimiento de los seres humanos, porque, en el sentido de una macro-narración, la historia sólo existe como historia de la pasión. La *memoria passionis* rompe toda abstracta construcción unificadora hacia una «única historia» bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la posmoderna desintegración de la historia real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de historias.

375. Para la escenificación narrativa de un cambio de paradigma en el mundo de las ciencias, cf. Th.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1967 [trad. cast. del orig. inglés: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 2005]; para los cambios narrativamente configurados en teología y filosofía, véase el tipo biográfico de teología de AGUSTÍN, así como el *Discours de la méthode* de R. DESCARTES. Cf. asimismo las consideraciones de H. WEINRICH en el artículo citado en la nota anterior.

376. Nuestra traducción de esta frase no refleja el hecho de que el autor emplea aquí el término *historisch*, que suele distinguirse de *geschichtlich*, como *historiográfico* de *histórico*, aunque ambos vocablos también pueden ser sinónimos. Las narraciones fundacionales del cristianismo son «*historisch durchwachsene Erzählungen*» [N. del Traductor].

§18. La «memoria passionis» como categoría fundamental de la teología política

Basándome en mi reciente artículo para un diccionario sobre la teología política³⁷⁷, voy a intentar resumir, a modo de conclusión, la idea de *memoria passionis* tal y como aquí ha sido desarrollada, en cuanto concepto central de una nueva teología política

1. Dos tipos de teología política

El concepto de «teología política» se remonta a tradiciones pre-cristianas. En la actualidad, lo encontramos sobre todo bajo una doble forma: en el marco de la teoría del Estado y el derecho, por una parte, y en un marco estrictamente teológico, por otra. Uno y otro planteamiento se diferencian de antemano en la valoración de la Modernidad europea y, a consecuencia de ello, en la comprensión del adjetivo «política».

Al uso jurídico-estatal sólo se hará alusión aquí en una apretada visión histórica de conjunto. En cualquier caso, tal uso puede apoyarse en las intenciones del concepto tradicional de «teología política». Después de todo, la expresión «teología política» se remonta al estoicismo y a su división tripartita de la teología en mítica, natural y política³⁷⁸. En la antigua Roma, esta teología política estaba al servicio de la legitimación religiosa del Estado «absoluto» e «infalible». Reflejos de esta metafísica política del Estado se encuentran también en la teología cristiana primitiva: por ejemplo, en la llamada teología imperial bizantina de Eusebio. Es sobre todo a partir del Renacimiento cuando se retoma esta teología política romana: primero por Maquiavelo, luego por Hobbes. Más tarde, influye en los posicionamientos críticos del tradicionalismo francés contra la Ilustración y la democracia, así como en la idea restauradora de un «Estado cristiano» del romanticismo político y de las teo-

rías del derecho y el Estado del hegelianismo de derechas. La atmósfera generada por estas tradiciones permitió a Carl Schmitt proponer en el siglo pasado su «teología política» (por primera vez en 1922) y justificar su oposición a la República de Weimar, así como, en general, a la democracia parlamentaria, pronunciándose en favor de una idea de Estado rigurosamente decisionista. En el mejor de los casos, la teología política de Schmitt, que en nuestra época de agudizada incertidumbre vuelve a ser objeto de atención, es «teológica» en tanto en cuanto entiende todos los conceptos jurídico-estatales como conceptos teológicos secularizados. Aquí no podemos ocuparnos de la relación de la teología política de Schmitt con el pensamiento de Leo Strauss –que, según se presume repetidamente, estaría en el trasfondo de la actual Administración de Washington–, ni de la reciente historia de recepción (*Rezeptionsgeschichte*) de Schmitt en Europa y en los Estados Unidos³⁷⁹.

De lo anterior hay que distinguir el uso estrictamente teológico del concepto de «teología política», el cual se basa en una «teología del mundo», en una teología «que mira al mundo» y que se esforzó por llevar a cabo una reevaluación teológica de los procesos de la Ilustración –prestando especial atención a la separación de Estado y sociedad y a la ampliación del concepto de «política» con ella vinculada–, sin incurrir, no obstante, en una adaptación no dialéctica, ciega a las contradicciones internas de la Ilustración. En este sentido, hacia mediados de la década de mil novecientos sesenta introduje este concepto en la discusión política, y desde entonces intenté desarrollarlo –bajo la rúbrica de «nueva teología política»– como enfoque de teología fundamental³⁸⁰. A fin de resaltar su carácter teológico en el marco de la antes mencionada división tripartita «clásica» de la teología («mítica», «natural» y «política»), en realidad esta nueva teología política tendría que ser contada, en todo caso, dentro de la teología «natural», esto es, filosófica.

379. Para este punto, así como para la relación entre la teología política «clásica» y el planteamiento de la «nueva» teología política, cf. J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster 2002.

380. Cf. mi libro *Zum Begriff*, así como el prólogo a la 5ª ed. alemana de GGG (Mainz 1992; no existe versión castellana). El carácter estrictamente teológico de esta nueva teología política se pone también de manifiesto con claridad en la biografía teológica que me ha dedicado T.R. PETERS: *Johann Baptist Metz – Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998. Al respecto, véase también M. ASHLEY, *Interruptions. Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame 1998, así como J. REIKERSTORFER, «Im „Theodizeeblick“: Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz», en *Theologien der Gegenwart*, Darmstadt 2006, pp. 105-127.

377. En *LThK*³ 8 (1999), pp. 392-394.

378. Para una exposición y crítica de esta división tripartita de Varrón, cf. AGUSTÍN, *De Civitate Dei* VI, 5. Para la pregunta de hasta qué punto la nueva teología política puede (y debe) ser caracterizada también como «teología natural», cf. las reflexiones de §14 (esp. el apartado «Consecuencias»).

Su primera preocupación fue salvar el discurso cristiano sobre Dios de la privatización que, en cuanto reacción «moderna» a la disociación de religión y sociedad ocasionada por la Ilustración, se perfiló en la teología post-escolástica (de tipo existencial, personalista o trascendental) distintiva del ámbito católico. Luego intentó formular el mensaje escatológico del cristianismo atendiendo a las condiciones de una esfera pública que había experimentado una transformación estructural. La Iglesia fue definida como la institución de la libertad socio-crítica de la fe; y la espiritualidad cristiana, caracterizada en su unidad de mística y política (en el sentido de una «mística de ojos abiertos»). Esta nueva teología política se cercioró de las raíces bíblicas de su discurso sobre Dios recurriendo sobre todo a la tradición de Job, la «teología negativa» de los profetas, la sabiduría apocalíptica y los motivos del reino de Dios y el seguimiento. Aunque criticó la influencia de la recién descrita tendencia de la teología moderna a la privatización en el «giro antropológico» de Karl Rahner, en algunos de sus motivos centrales se mantuvo fiel a los planteamientos de éste³⁸¹. Esta comprensión teológica de la teología política también adquirió desde el principio relevancia ecuménica. Así, por ejemplo, J. Moltmann vinculó con ella su «teología de la esperanza» (propuesta por primera vez en 1964), y D. Sölle formuló su crítica a la hermenéutica existencial de Bultmann como «teología política» (por primer vez en 1971). Por lo que al trasfondo ecuménico se refiere, es evidente la influencia de D. Bonhoeffer y de un Kierkegaard interpretado desde el punto de vista de la crítica eclesial y social. En este contexto, también fue ecuménicamente significativa la «mirada judía» a la escatología (1947) y, en especial, a la teología de Pablo (1987) de J. Taubes, así como los rudimentos de una nueva interpretación de la llamada «doctrina de los dos reinos».

2. La nueva teología política como teología fundamental «ex memoria passionis»

En cuanto teología fundamental, esta nueva teología política intenta hacer justicia, ante todo, al hecho de que el tratamiento de las cuestiones metafísicas ha perdido su inocencia social, histórica y cultural. «¿Quién

habla —cómo, dónde, para quién, con qué propósito— de Dios?» Tales preguntas pasan a ser preguntas constitutivas de la teología, que con ello queda supeditada a los criterios de la condición de sujeto: la praxis y la alteridad³⁸². Sobre todo bajo esta perspectiva, la nueva teología política influyó también inicialmente en la teología de la liberación³⁸³.

Consiguientemente, la nueva teología política parte, por ejemplo, de que la catástrofe de Auschwitz está inscrita en la situación interna del discurso cristiano sobre Dios, de suerte que queda prohibido el repliegue en un idealismo de la historia sin huella del ser humano. De ahí que la nueva teología política sea considerada también una teología «posidealista» especialmente sensible a la teodicea. En virtud de ésta, protesta contra los «intentos de fundamentación última» del discurso sobre Dios, porque sospecha que en ellos late una prohibición de dirigir a Dios la pregunta «escatológica» aclaratoria, a la vista de las historias públicas de sufrimiento que acontecen en su creación. Esta teología fundamental intenta asegurar el universalismo y la capacidad de verdad de un discurso sobre Dios tan arriesgado, con la ayuda sobre todo de la categoría de *memoria passionis* —en el sentido de «rememoración» del sufrimiento ajeno³⁸⁴. Para ella, la historia, en cuanto macro-narración, sólo existe como historia de la pasión de la humanidad. Por eso es crítica con un concepto moderno de razón que pretenda sustraerse a la tensión dialéctica de recuerdo y olvido, afianzando así la amnesia cultural de nuestras sociedades todavía modernas o ya transmodernas. Desde muy pronto, la nueva teología política acentuó la base anamnética de su racionalidad, de su discurso sobre Dios y sobre su Cristo —en la forma de recuerdo peligroso—³⁸⁵, y abordó el tema «historia» desde el enfoque del «futuro a partir de la memoria del sufrimiento»³⁸⁶.

382. Sólo así se puede determinar, por ejemplo, qué se quiere decir desde el punto de vista teológico con términos como «yo», «existencia» e «individualización»; en una palabra, con «existencia creyente».

383. Para mi confrontación con el marxismo y la crítica de las ideologías, cf. *Zum Begriff*, §7 (donde se dan más referencias bibliográficas).

384. Para precisar el concepto de «rememoración» (o remembranza) habría que tener en cuenta también las reflexiones pertinentes que se hacen en §14.

385. Al respecto, cf. la tesis de la *memoria* de 1969: «“Politische Theologie” in der Diskussion», en [H. Peukert (ed.)] *Diskussion zur politischen Theologie*, Mainz 1969, pp. 267-301.

386. Cf. J.B. METZ, «Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens»: *Concilium* (D) 8 (1972), pp. 399-407 [trad. cast.: «El futuro a la luz del memorial de la pasión»: *Concilium* (E) 8 (1972), pp. 314-334].

381. Cf., por ejemplo, *supra* §6. Véase al respecto el reciente artículo de T.R. PETERS, «Karl Rahner und die neue Politische Theologie», en [H. Klauke (ed.)] *Hundert Jahre Karl Rahner*, Köln 2004, pp. 43-50; cf. asimismo G. MARTÍNEZ, *Confronting the Mystery of God. Political, Liberation, and Public Theologies*, New York – London 2001, pp. 21-88.

Por último, la evolución hacia una iglesia universal socialmente desgarrada y culturalmente policéntrica, manifiesta a partir del Concilio Vaticano II, se ha convertido para la nueva teología política en un reto teológico central: las relaciones que contradicen abiertamente el Evangelio –relaciones de humillación, de explotación, de racismo...– demandan la formulación del discurso sobre Dios en la forma de «recuerdo peligroso» y con ayuda de las categorías de «protesta» y «transformación». Tal «transformación» incluye, sin embargo, los conceptos de capacidad de culpa y necesidad de conversión de todos los sujetos históricos, sin que ello tenga por qué conducir a un romanticismo despolitizado. Lo único que pretende es restar a las transformaciones políticas la base de odio y violencia.

Y en el actual pluralismo constitutivo de mundos religiosos y culturales, la nueva teología política se esfuerza por desarrollar una hermenéutica del reconocimiento que evite el relativismo culturalista, haciendo de la autoridad de quienes sufren el criterio insoslayable de todo diálogo de culturas y religiones, así como de toda «política del reconocimiento». Así, esta nueva teología política entendida como teología fundamental desea hacer valer también en las sociedades pluralistas la permanente pretensión del discurso bíblico de Dios –por ejemplo, en el espíritu de un monoteísmo sensible al sufrimiento y de una cristología sensible a la teodicea– y enfrentarse, con la fuerza humanizadora de la *memoria passionis*, a una opinión pública guiada por el olvido.

3. *El cristianismo en el seno de una opinión pública estrictamente pluralista*

La nueva teología política ha intentado desde el principio –en cierto modo, en un primer programa de desprivatización– romper críticamente la tendencia a la auto-privatización con la que, por regla general, la teología ha reaccionado frente al espíritu de la Modernidad europea. A la vista del pluralismo de religiones y culturas, agudizado de forma dramática por la globalización; a la vista de una opinión pública que, como consecuencia, adquiere una forma rigurosamente pluralista, en la actualidad se esbozan peligros de auto-privatización del cristianismo absolutamente inéditos. Con ellos me he confrontado –en cierto modo, como parte de un segundo programa de desprivatización– explícitamente en §12 (con la propuesta de evitar este peligro de auto-privatización a través de una iglesia de la *compassio*) y §13 (con la sugerencia de configurar una opinión pública europea marcada por una libertad re-

ligiosa real). Por último, en §14 me he ocupado de los fundamentos de la pretensión del cristianismo de formular su memoria de Dios en la forma de *memoria passionis* en cuanto recuerdo provocador en el seno de la opinión pública de una sociedad estrictamente pluralista. En esa misma medida, la teología política que aquí se propone no es otra cosa que teología, intento de hablar cristianamente sobre Dios con el rostro vuelto hacia el mundo, hacia el mundo de este nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas

§1. Rememoración de Dios en la historia del sufrimiento de nuestro mundo

El texto se basa en mi artículo «Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt» (en *StZ* 210/5 [1992], pp. 311-320), aunque también se utilizan reflexiones expuestas en «Theologie als Theodizee?» (en [W. Oelmüller (ed.)] *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, pp. 103-118) y en «Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit» (en [W. Oelmüller (ed.)] *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, pp. 125-137, 138-159). Asimismo, se han entreverado puntos de vista adicionales tomados de «Theodizee-empfindliche Gottesrede» (en *Landschaft*, pp. 81-102) y de los cursos que impartí en los semestres de verano de 1988 y 1990 (cf. el índice de abreviaturas: *Vorlesung SS 1998* y *Vorlesung SS 1990*), así como en el semestre de invierno de 1993/1994 (*Vorlesung WS 1994/95*) y el semestre de verano de 1996 (*Vorlesung SS 1996*). Remito igualmente a mi ensayo «Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?» (en D. Henrich, J.B. Metz, B.J. Hilberath y R.J. Zwi Werblowsky, *Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*, Münster 1997, pp. 21-33).

Excursus: El saber añorante: perspectiva teológica

Además de en algunas perspectivas extraídas –no sin modificaciones– del curso que impartí en el semestre de verano de 1996 (*Vorlesung SS 1996*), las siguientes reflexiones se apoyan esencialmente en dos artículos ya citados: «Theologie als Theodizee?» y «Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie» (cf. las referencias bibliográficas de §1). En lo que atañe a la diferenciación de las clases de teodicea, también se han incorporado algunas ideas de «Gott und die Übel dieser Welt. Vergessene, unvergeßliche Theodizee» (en *Concilium* (D) 33/5 [1997], pp. 586-590; trad. cast.: «Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable»: *Concilium* (E) 33 [1997], pp. 829-836). Para toda esta cuestión, cf. asimismo «Theodizee-empfindliche Gottesrede» (en *Landschaft*, pp. 81-102).

§2. «Después de Auschwitz»

En mis publicaciones sobre el tema «Auschwitz», desde muy pronto empecé a intentar percibir teológicamente esta catástrofe como un reto, tematizándola con la vista puesta sobre todo en el discurso cristiano sobre Dios, la cristología, la Iglesia y el ecumenismo.

1. El discurso sobre Dios después de Auschwitz: M. MACHOVEC, J.B. METZ y K. RAHNER, «Kann ein Christ Marxist sein? Ein Streitgespräch» (en *Neues Forum* 15 [1968], pp. 293-300); E. KOGON y J.B. METZ, *Gott nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1979, 1989⁴; «Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz» (en *Concilium* (D) 20/5 [1984], pp. 382-389; trad. cast.: «Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable»: *Concilium* (E) 33 [1997], pp. 829-836); «Europäischer Geist: die jüdische Mitgift» (e: *Kirche und Israel* 8/1 [1993], pp. 23-32); «Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede» (en *Kirche und Israel* 2 [1987], pp. 14-23); «Zwischen Erinnerung und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie (1997)» (en *Zum Begriff*, §8,5); «Der jüdische Geist und die Zukunft Europas» (publicado en [R. Boschki y D. Mensink (ed.)] *Kultur allein ist nicht genug*, FS Elie Wiesel, Münster 1998, pp. 293-305); «Die Synagoge als Gotteslehrerin» (publicado en [L. Schottroff y J. Thiele (eds.)] *Gotteslehrerinnen*, Stuttgart 1989, pp. 15-22); «Ein Haus gegen den Tod» (en [H. Lutterbach y J. Manemann (eds.)] *Religion und Terror*, Münster 2002, pp. 2-4). Cf. igualmente el volumen de entrevistas *Trotzdem hoffen*, así como el curso que impartí en el semestre de invierno de 1994/1995 (*Vorlesung WS 1994/95*). Para la «singularidad» de la catástrofe de Auschwitz y el «shock de contingencia» que conlleva, véase «Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne» (en *StZ* 218/3 [2000], pp. 147-159), así como el parágrafo §2.1 de la presente obra.

2. La cristología después de Auschwitz: «Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz» (en *StZ* 218/11 (2000), pp. 755-760 [se trata de la versión alemana de la conferencia «On the way to a Christology after Auschwitz», pronunciada en Jerusalén durante un congreso ecuménico internacional, 28-31 mayo de 2000]); «Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“» (publicado en [J. Manemann y J.B. Metz (eds.)] *Christologie nach Auschwitz*, Münster 2001², pp. 99-103), así como *Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz*, Franz-Delitzsch-Vorlesung 2004, ed. por H. Lichtenberger, Münster 2005.

3. La Iglesia después de Auschwitz. «Kirche nach Auschwitz» (en [M. Marcus, E.W. Steegemann y E. Zenger (eds.)] *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, FS Ernst Ludwig Ehrlich, Freiburg i.B. 1991, pp. 110-122 = versión ampliada de «Kirche nach Auschwitz»: *Kirche und Israel* 5/2 [1990], pp. 99-108); *Kirche nach Auschwitz. Mit einem*

Anhang: Für eine anamnetische Kultur, ed. por la Katholische Akademie Hamburg, Akademiebibliothek, vol. 7, Hamburg 1993. Véase también la lección «Kirche nach Auschwitz» que, como profesor invitado, pronuncié en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Viena en 2000, lección en la que doy especial importancia a la elaboración de una «geografía del horror».

4. El ecumenismo después de Auschwitz: «Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion» (en *Jenseits*, pp. 29-50); «Reden von Gott» (en [O. Schwencke (ed.)] *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 28.-30. Mai 1986*, Freiburg i.B. 1987, pp. 32-37).

§2.1. La «singularidad» como categoría del pensamiento histórico

Es la reelaboración de un extracto de «Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne» (en *StZ* 218/3 [2000], pp. 147-159).

§2.2. Aproximaciones a una cristología después de Auschwitz

El texto de este parágrafo está basado en mi ensayo «Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz» (véanse las referencias bibliográficas de §2). Puntos de vista complementarios han sido tomados de «Auf dem Weg zur geschuldeten Christologie» (cf. las referencias bibliográficas de §2), así como del «excursus» al §8 de *Zum Begriff*. Cf. igualmente *Annäherungen an eine Christologie nach Auschwitz* (cf. las referencias bibliográficas de §2).

§2.3. Una maestra de las cosas divinas con los «ojos vendados»

El texto se remonta a un discurso pronunciado en la sinagoga de Münster, en el que resuenan muchos puntos de vista sobre el problema de Dios ya tratados en §2. Cf. «Die Synagoge als Gotteslehrerin» (véanse las referencias bibliográficas correspondientes a §2) y el curso impartido en el semestre de verano de 1990 (*Vorlesung SS 1990*). Este texto base fue completado con ideas extraídas de *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur* (cf. las referencias bibliográficas de §2), así como de «Gotteslehrerin für uns alle. Gedanken zum Verhältnis von Kirche und Synagoge» (*Süddeutsche Zeitung* del 17 y 18 de diciembre de 1988) y «Löscht den jüdischen Geist nicht aus. Kleiner Beitrag zur Tradierungskrise des Glaubens» (en [M. Krüggeler et al. (eds.)] *Löscht den Geist nicht aus*, FS Norbert Greinacher, München 1991, pp. 59-64).

§3. La crisis de Dios como rasgo distintivo de nuestra época

La versión que aquí se presenta se basa en los siguientes escritos: el curso impartido en el semestre de invierno de 1992/1993 (*Vorlesung WS 1992/93*); «Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“» (en [J. Huber y A.M. Müller (eds.)] *Instanzen/Perspektiven/Imaginationen*, Interventionen 4, Basel – Frankfurt a.M. 1995, pp. 95-109); «Gotteskrise als Signatur der Zeit?» (en *Hirschberg* 48, nn. 7 y 8, julio/agosto 1995, pp. 353-360), así como «In der Zeit der Gotteskrise» (conferencia pronunciada en Berlín el 8 de mayo de 1996). Algunas perspectivas complementarias proceden del artículo «Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie» (en [Th. Faulhaber y B. Stillfried (eds.)] *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, QD 174, Freiburg i.B. 1998, pp. 108-115). También se han tenido en cuenta las reflexiones expuestas en «Gotteskrise – Kirchenkrise. Eine theologische und spirituelle Analyse» (en [St. Pauly (ed.)] *Kirche in unserer Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 1999, pp. 51-64), así como en «Von Gott reden in der geistigen Situation der Zeit» (conferencia pronunciada en Erfurt el 23 de mayo de 2002).

§4. ¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?

Junto al ensayo «Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums» (en F.-X. KAUFMANN y J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.B. 1987, pp. 124-147), aquí se utilizan sobre todo fragmentos de mis artículos «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus» (en [O. Marquard (ed.)] *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 1990, pp. 170-186; cast.: «Teología contra polimitismo o una breve apología del monoteísmo bíblico», en J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 135-157) y «Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum» (en [J. Rüsen, E. Lämmert y P. Glotz (eds.)] *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 81-87; trad. cast.: «Contra la segunda inmadurez. De la relación entre Ilustración y cristianismo», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 66-73), así como pasajes pertinentes del curso que impartí en el semestre de invierno 1992/1993 (*Vorlesung WS 1992/93*).

§5. Ensayo sobre la aptitud del ser humano para Dios: el clamor

El texto reproduce pasajes de conferencias pronunciadas en Hamburgo (2005) y Bremen (2006) que todavía no han sido publicadas. Véase, asimismo, el diálogo entre J.B. METZ y T.R. PETERS, «Wenn ich Gott sage...» (en [B.

Langenohl y Ch.G. Rüschkamp (eds.)] *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie von Tiemo Rainer Peters*, Münster 2005, pp. 59-75).

§6. ¿Competencia natural en lo referente a Dios?

La lucha de Karl Rahner por la dignidad teológica del ser humano

Para el conjunto del texto, cf. mi artículo «Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen» (en *StZ* 212/6 [1994], pp. 383-392). Para la versión que aquí se presenta, ese ensayo ha sido complementado con algunas reflexiones tomadas de otras publicaciones mías sobre Rahner: «Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute» (en *StZ* 192/5 [1974], pp. 305-316); *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner* (München 1984); «Karl Rahner zu vermissen. Zur Erinnerung an den großen Theologen» (en *GuL* 58/2 (1985), pp. 83-87); y mi introducción a K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i.B. 1989: «Fehlt uns Karl Rahner? Oder: Wer retten will, muß wagen» (pp. 9-24) [esta introducción no figura en la trad. cast.: *Cambio estructural de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1973]. Además, se han incorporado algunos puntos de vista tomados del curso que impartí en el semestre de verano de 1994 (*Vorlesung SS 1994*).

§7. ¿Tiempo ilimitado?

La división del texto se inspira en mi artículo «Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation“» (en *Concilium* (D) 29/5 [1993], pp. 458-462; trad. cast.: «¿Tiempo sin fin? Antecedentes del debate sobre “Resurrección o reencarnación”»: *Concilium* (E) 29 [1993], pp. 937-946). Se ha tenido además en cuenta la sección V de «Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“» (en *Diagnosen*, pp. 87ss.), así como algunas partes de mi ensayo «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus» (en [O. Marquard (ed.)] *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg 1990, pp. 170-186; trad. cast.: «Teología contra polimitismo o una breve apología del monoteísmo bíblico», en J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 135-157). Para la génesis del tema, cf. mis artículos «Ohne Finale ins Nichts. Die Herrschaft der endlosen Zeit und die Angst» (en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de julio de 1991) y «Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit» (en [T.R. Peters y C. Urban (eds.)] *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, pp. 32-49 [trad. cast.: J.B. METZ, J. RATZINGER, J. MOLTSMANN y E. GOODMAN-THAU, *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid 2001]).

§8. Tiempo limitado: aproximaciones a una herencia bíblica

Aquí se retoman, sobre todo, los dos siguientes textos: «Gott und Zeit – Zur Zukunft des apokalyptischen Erbes» (en *Loccum Protokolle* 31 / 1999: *Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends*, Loccum 2000, pp. 289-302) y «Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit» (véanse las referencias bibliográficas correspondientes a §7). Para esta cuestión en su globalidad, cf. también «Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik» (en GGG, §10; *Unterbrechungen*, pp. 85-94; [J. Manemann (ed.)] *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 3: *Befristete Zeit*, Münster 1999, pp. 212-221, que incluye una referencia clarificadora –basada en las retractaciones que realicé en el curso impartido durante el semestre de verano de 1995 (*Vorlesung SS 1995*)– a la concepción del tiempo «sin final» inaugurada por F. Nietzsche).

§9. A la vista del peligro: en torno a una hermenéutica de la interrupción

Cf. mi ensayo «Im Angesicht der Gefahr» (en [L. Reinisch (ed.)] *Das Spiel mit der Apokalypse*, Freiburg i.B. 1984, pp. 17-23), así como la sección III de «Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie» (en [J. Bauer (ed.)] *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, pp. 209-233). Véanse también los artículos «Der gefährliche Christus. Herausforderungen an gegenwärtige Theologie» (en *Süddeutsche Zeitung*, Domingo de Pascua 1985) y «Gott und Zeit – Zur Zukunft des apokalyptischen Erbes» (cf. las referencias bibliográficas de §8).

§10. Sobre el escapismo del tiempo en la teología y el cristianismo

Incluye algunos de los pasajes más importantes de mi escrito «Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus» (véanse las referencias bibliográficas de §7). Cf. también «Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit» (véanse las referencias bibliográficas de §7).

§11. El programa del cristianismo para el mundo en medio del pluralismo de religiones y culturas: la *compassio*

Las explicaciones aquí desarrolladas se basan en los cursos que impartí en Viena, en los que ensayo una primera precisión del concepto de «*compassio*» (una versión inicial del texto sobre la *compassio* apareció en la edición del día de Navidad de 1997 del *Süddeutsche Zeitung*). Han sido desarrolladas más extensamente en «Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung» (en [G. Virt (ed.)] *Der Globalisierungsprozeß*.

Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Fribourg (Suiza) – Freiburg i.B. – Wien 2002, pp. 130-141). Para toda esta cuestión, cf. asimismo *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen* (Luzerner Universitätsreden 14, Luzern 2001) y *Zum Begriff*, §11. Véase ahora también «Compassion – Ein Kapitel politischer Theologie der Hoffnung» (en [J. Moltmann et al. (eds.)] *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens*, Gütersloh 2005, pp. 47-53. Las reflexiones de este capítulo tienen igualmente en cuenta algunos puntos de vista formulados en «Diskurs über die Menschenwürde» (en [P. Glotz, J.B. Metz y L. Sipe (eds.)] *Die neue Gesellschaft*, Frankfurter Hefte, abril 2002, pp. 219-221).

«Excursus»: ¿Sensibilidad para el sufrimiento contra
sensibilidad para el pecado? Evocación de un documento sinodal

El texto retoma diversas reflexiones de mi artículo «Vergebung der Sünde. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument “Unsere Hoffnung”» (en *StZ* 195/2 (1977), pp. 119-128) e incorpora también algunos elementos del curso que impartí en el semestre de verano de 1996 (*Vorlesung SS 1996*). Cf. también GGG, §7 (sección «Leidensgeschichte als Schuldgeschichte und der Entschuldigungsmechanismus einer abstrakt-totalen Emanzipation» [La historia del sufrimiento como historia de la culpa y el mecanismo exculpatorio de una emancipación abstracta y totalitaria]).

§12. Un programa de reforma de la Iglesia *ex memoria passionis*

Este texto lo expuse por primera vez el 20 de agosto de 2004 en Hildesheim, bajo el título «Der katholische Elefant. Ein Orientierungsbild für die Kirche». Hasta ahora, sólo había sido publicado de forma extractada: «Kein Leid, das uns nicht angeht. Die Kirche muß eine Kirche der Compassion werden, wenn sie ihrer Selbstprivatisierung entgehen will» (en *Süddeutsche Zeitung* de 28 de noviembre de 2004). Cf., asimismo, «Bemerkungen zum “katholischen Prinzip der Repräsentation”» (en [J. Rainer y G. Janssen (eds.)] *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 2: *Bilderverbot*, Münster 1997, pp. 303-307).

«Excursus»: ¿Una memoria del sufrimiento institucionalizada?

Los siguientes puntos de vista los tomo esencialmente de las reflexiones sobre este tema que se exponen en *Zum Begriff*, §10.

§13. Dar una memoria a Europa: por una Europa pluralista, contra una Europa laicista

El texto se apoya en diversos fragmentos de una conferencia pronunciada en Oporto en 2005 («Zur Zukunft des Christentums im Europa des 21. Jahrhunderts»), hasta la fecha no publicada, así como en una entrevista que me hicieron con ocasión del debate sobre la mención del cristianismo en el preámbulo de la (futura) Constitución de la Unión Europea (KNA n. 368, 8 de junio de 2004), ahora condensada en «Im Bann kultureller Amnesie. Ein Beispiel aus Europa und seine Konsequenzen» (en [J. Downey, J. Manemann y St. Ostowitz (eds.)] *Missing God? Cultural amnesia and Political Theology*, Münster 2006).

«Excursus»: Europa y el «Tercer Mundo»

Este «excursus» retoma la segunda parte de la conferencia que pronuncié en El Escorial en julio de 1992 («Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas», en *StZ* 211/1 [1993], pp. 3-9) y prolonga otras reflexiones que han sido publicadas bajo el título «In der Krise des europäischen Geistes» (en *Zum Begriff*, §8,3). Estos puntos de vista sobre el proyecto histórico «Europa», que formulé hace ya mucho tiempo, son recontextualizados en el marco de la metáfora de la Iglesia como «elefante católico» (véase el §12 de la presente obra).

§14. Es hora de volver a pensar dialécticamente: la memoria *passionis* en el uso público de la razón

Este capítulo, que encauza el proceso de fundamentación, se basa en la figura básica—desplegada ya en GGG— de la doble dialéctica de sujeto y objeto, por una parte, y teoría y praxis, por otra, y perfila su significado para el actual uso público de la razón. Véase al respecto mi artículo «Vernunft mit Leidensapriori. Vorschlag zu einem Rationalitätskonzept der Theologie» (en [K. Appel, W. Treitler y P. Zeillinger (eds.)] *Vernunftfähiger – vernunftbedürftiger Glaube*, FS Johann Reikerstorfer, Frankfurt a.M., pp. 25-32). Para la capacidad de verdad y la pretensión de universalidad de la razón anamnética, cf. *Zum Begriff*, §9 y, sobre todo, mi contribución al volumen editado por G. Virt (véanse las referencias bibliográficas de §11). La pregunta por el *ethos* de este concepto de razón la discuto, basándome en reflexiones anteriores, en «Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen» (Luzerner Universitätsreden 14, Luzern 2001) y en «Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“» (en *Diagnosen*, pp. 76-92).

Mientras que un texto de 1973 (luego recogido en GGG, pp. 177ss.) todavía hablaba de «mediación» entre la *anamnesis* platónica y el recuerdo cristia-

no (que a partir de la década de mil novecientos sesenta intenté caracterizar como recuerdo peligroso), posteriormente he intentado poner cada vez más de relieve la forma de *anamnesis* inmanente al monoteísmo bíblico, precisando su contribución—en su singularidad en cuanto *memoria passionis*— no sólo a la historia de la fe, sino también a la historia de la razón. A este respecto, cf. mis artículos sobre «Die anamnetische Vernunft» (en [A. Honneth et al. (eds.)] *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, FS Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1989, pp. 733-738; trad. cast.: J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, pp. 73-79) y «Für eine anamnetische Kultur» (en [H. Loewy (ed.)] *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens*, Reinbek 1992, pp. 35-41), así como el volumen de entrevistas *Trotzdem hoffen*. También se han tenido en cuenta consideraciones anteriores sobre la «racionalidad anamnética», en la forma en que ahora pueden leerse en el §15 de la presente obra, así como las recientes reflexiones sobre la «razón anamnética» expuestas en el ensayo «Monotheismus und Demokratie» (en [J. Manemann (ed.)] *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 1: *Demokratiefähigkeit*, Münster 1995, pp. 39-52).

§15. La razón anamnética en el discurso científico contemporáneo. Consideraciones de cara a la determinación del sentido específico de las ciencias del espíritu

Una primera versión de este texto fue publicada como «Geisteswissenschaften?» (en [F. Hermann y V. Steenblock (eds.)] *Philosophische Orientierung*, FS Willi Oelmüller, München 1995, pp. 127-133). A pesar de acentuar con mayor claridad la dialéctica histórica de la razón, se apoya en un tratamiento anterior y más extenso de este tema: «Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften» (en [H.-P. Müller (ed.)] *Wissen als Verantwortung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, pp. 113-126). Además, a la vista de la crisis de las ciencias del espíritu, aquí se presta una especial atención a la confrontación entre razón comunicativa y razón anamnética.

§16. ¿Atenas contra Jerusalén? La ocultación de la naturaleza esencialmente anamnética del espíritu europeo

Se trata de la versión reelaborada—con la vista puesta en la disputa sobre fundamentación que aquí concita nuestro interés— del artículo «Athens versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist» (en *Orientierung* 60 [1996], pp. 9-25). Se han incorporado además perspectivas tomadas de «Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne» (en *StZ* 125/3 [2000], pp. 147-159). Cf. igualmente las consideraciones que he expuesto en «Der jüdische Geist und die Zukunft Europas» (en [R. Boschi y D. Mensink (ed.)] *Kultur allein genügt nicht. Das*

§17. Sobre la capacidad de verdad de la «narración» en el diálogo intercultural e interreligioso

La exposición se basa en mis artículos: «Einheit und Vielfalt: Probleme und Perspektiven der Inkulturation» (en *Concilium* (D) 25/4 (1989) 337-342; trad. cast.: «Unidad y pluralidad: Problemas y perspectivas de la inculturación»: *Concilium* (E) 25 [1989]); «Einheit und Vielheit. Weltchristentum als ökumenische Herausforderung für Europa» (en [K. Von Bonin (ed.)] *Deutscher Evangelischer Kirchentag in Berlin 1989*, Stuttgart 1989, pp. 244-254); y «Einheit und Vielheit. Perspektiven und Probleme auf dem Weg zur Weltkirche» (en [H.M. Bach (ed.)] *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990, pp. 96-108). En la redacción del nuevo texto se han incluido asimismo pasajes pertinentes de «Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums» (en F.-X. Kaufmann y J.B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1987, pp. 93-147). Más determinante es, sin embargo, la influencia de las consideraciones sobre la «narración» como categoría mediadora incluidas en el curso que impartí en el semestre de invierno de 1994/1995 (*Vorlesung WS 1994/95*). Las categorías desarrolladas en GGG, §11 y §12, siguen siendo fundamentales.

§18. La memoria passionis como categoría fundamental de la teología política

De texto base funge el artículo de diccionario «Politische Theologie» (en *LThK*³ 8 [1999], pp. 392-394), que ha sido ampliada con reflexiones tomadas de la conferencia que pronuncié en la Universidad de Urbino (Italia), todavía no publicada en alemán: «Semántica e concetto de la teología política» (en *Hermeneutica*, Università di Urbino 2002, pp. 7-17), así como de mi ensayo «Politische Theologie, theologisch» (en [H. Kopetz (ed.)] *Soziokultureller Wandel in Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation*, FS Wolfgang Mantl, Wien – Graz 2004, vol. II, pp. 1373-1379). Mis anteriores artículos de diccionario sobre la teología política están recogidos ahora en *Zum Begriff*, §1 (Apéndice) y §8 (Apéndice), este último escrito en colaboración con W. Kroh. Al respecto, cf. K. FÜSSEL, «Politische Theologie», en [K. Rahner y H. Vorgrimler (eds.)] *Kleines theologisches Wörterbuch*, 11ª ed., Freiburg i.B., Wien y otros, Herder 1978 [trad. cast.: *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1970²].

Índice de abreviaturas

Obras y cursos de J.B. Metz

<i>Christentum</i>	<i>Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel</i> , Stuttgart 1990 ² .
<i>Diagnosen</i>	<i>Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J.B. Metz, G.B. Ginzel, P.Glotz, J. Habermas, D. Sölle</i> , Düsseldorf 1994.
GGG	J.B. METZ, <i>Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie</i> , Mainz 1992 ³ (1977 ¹) [trad. cast. de la 1ª ed.: <i>La fe, en la historia y la sociedad</i> , Cristiandad, Madrid 1979].
<i>Gottesrede</i>	(junto con J. Reikerstorfer y J. Werbick), <i>Gottesrede</i> , 2ª ed. actualizada, Münster 2001.
<i>Landschaft</i>	[J.B. Metz (ed.)] « <i>Landschaft aus Schreien</i> ». <i>Zur Dramatik der Theodizeefrage</i> , Mainz 1995 [trad. cast.: <i>El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea</i> , Verbo Divino, Estella 1996]
<i>Jenseits</i>	J.B. METZ, <i>Jenseits bürgerlicher Religion. Reden Über die Zukunft des Christentums</i> , Mainz/München 1980, 1984 ⁴ [trad. cast.: <i>Más allá de la religión burguesa</i> , Sígueme, Salamanca 1982].
<i>Theodizee</i>	(junto con J. Reikerstorfer) «Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion»: <i>ThRv</i> 95/3 (1999), pp. 179-188.
<i>Theologie der Welt</i>	J.B. METZ, <i>Theologie der Welt</i> , Mainz 1968, 1985 ⁵ [trad. cast.: <i>Teología del mundo</i> , Sígueme, Salamanca 1970].
<i>Trotzdem hoffen</i>	[E. Schuster y R. Boschert-Kimmig (eds.)] <i>Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch</i> , Mainz 1993 [trad. cast.: <i>Esperar a pesar de todo</i> , Trotta, Madrid 1996].
<i>Unsere Hoffnung</i>	<i>Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode</i>

der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Synoden beschlüsse Nr. 18 (ed. por el secretario de la Conferencia Episcopal Alemana, Dr. Josef Homeyer) [texto oficial del Sínodo General de los obispos de la Republica Federal Alemana], Bonn 1976.

Unterbrechungen

J.B. METZ, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981.

Zeit der Orden?

J.B. METZ, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.B. 1977, 1986⁶ [trad. cast.: *Las órdenes religiosas*, Herder, Barcelona 1988²].

Zum Begriff

J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 1967-1997*, Mainz 1997 [trad. cast.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002]

Vorlesung SS 1988

Gott und Zeit [Dios y tiempo]: curso impartido en Münster durante el semestre de verano (abril-julio) de 1988.

Vorlesung SS 1990

Apologie der christlichen Gottesrede [Apología del discurso cristiano sobre Dios]: curso impartido en Münster en el semestre de verano de 1990.

Vorlesung WS 1992/93

Die Gottesfrage [El problema de Dios]: curso impartido en Münster durante el semestre de invierno (octubre-febrero) de 1992-1993.

Vorlesung WS 1993/94

Wohin ist Gott? Zum Schicksal der Gottesfrage in der Moderne [¿Qué ha sido de Dios? Sobre el destino del problema de Dios en la Modernidad]: curso impartido en Viena durante el semestre de invierno de 1993-1994.

Vorlesung SS 1994

An den Grenzen der Moderne. I: Das Christentum in der «geistigen Situation der Zeit» [En los límites de la Modernidad. I: El cristianismo en la «situación intelectual de nuestra época»]: curso impartido en Viena en el semestre de verano de 1994.

Vorlesung WS 1994/95

An den Grenzen der Moderne. II: Theologisch-philosophische Orientierungen zur «geistigen Situation der Zeit» [En los límites de la Modernidad. II: Orientaciones teológico-filosóficas sobre la «situación intelectual de nuestra época»]: curso impartido en Viena durante el semestre de invierno de 1994-1995.

Vorlesung SS 1995

Gott und Zeit [Dios y tiempo]: curso impartido en Viena en el semestre de verano de 1995.

Vorlesung WS 1995/96

Religion – Moral – Politik. Aus dem Problemkreis Politischer Theologie [Religión – Moral – Política. Una selección de los problemas abordados por la teología política]: curso impartido en Viena durante el semestre de invierno de 1995-1996

Vorlesung SS 1996

Einführung in das Christentum [Introducción al cristianismo] (en colaboración con J. Reikerstorfer): curso impartido en Viena en el semestre de verano de 1996.

Otras abreviaturas

DBW

Dietrich Bonhoeffer Werke, Gütersloh 1986

FS

Festschrift (compilación de artículos de diversos autores en homenaje a un profesor o una personalidad importante)

GuL

Geist und Leben

KNA

Katholische Nachrichten Agentur

KSA

F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlin – New York 1967ss.

LThK²

Lexikon für Theologie und Kirche, 2ª ed. dirigida por Josef Höfer y Karl Rahner, Freiburg i.B. 1957-1968.

LThK³

Lexikon für Theologie und Kirche, 3ª ed. dirigida por Walter Kasper, Freiburg i.B. 1993-2001.

QD

Questiones Disputatae, Herder, Freiburg i.B., 1958ss.

RGG¹

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, 1ª ed. dirigida por Friedrich Michael Schiele, Tübingen 1908-1914.

RGG³

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionwissenschaft, 3ª ed. dirigida por Kurt Galling, Tübingen 1997-1965.

StZ

Stimmen der Zeit

ThRv

Theologisches Revue

TRE

Theologische Realenzyklopädie, dirigida por Gerhard Krause y Gerhard Müller, Berlin 1977-2004.

Índice onomástico

- Abeldt, S.: 83
Adorno, Th.W.: 44, 47-48, 60, 198, 214, 223, 236
Agustín: 25-29, 119, 125, 165, 244, 246
Aland, B.: 153
Albert, H.: 213
Anselmo de Canterbury: 86
Appel, K.: 40, 198, 260
Arafat, Y.: 169
Arens, E.: 44
Aristóteles: 56
Ashley, M.: 247
- Baltasar, H.U. von: 123, 139
Barth, K.: 156
Bauer, J.B.: 258
Bauer, W.: 83
Beck, U.: 194
Beckett, S.: 136-137, 158
Benjamin, W.: 44, 93, 236
Biallowons, H.: 123
Bloch, E.: 152, 236
Blumenberg, H.: 26, 29, 55, 153
Böckenförde, E.W.: 197
Bonhoeffer, D.: 109, 125, 129, 170, 248, 265
Bonin, Konrad von: 262
Boschert-Kimmig, R.: 263
Boschki, R.: 52, 254, 261
Buber, M.: 69
Büchel-Sladkovic, A.: 105
Bultmann, R.: 155-157, 248
Bünker, M.: 184
- Capozza, N.: 129
Casanova, J.: 197
Casper, B.: 57
Cohn, N.: 127
Colli, G.: 265
- Dantine, J.: 184
Derrida, J.: 85
Descartes, R.: 244
Downey, J.: 260
Dubiel, H.: 193-194
- Ebach, J.: 77
Ebner, M.: 22
Eckhart, M.: 108
Eggensperger, Th.: 229
Ehrlich, E.L.: 254

Eicher, P.: 50
 Eigenmann, U.: 143
 Emeis, D.: 52
 Engel, U.: 229
 Eusebio: 246

Faulhaber, Th.: 83, 256
 Fedrowitz, J.: 228
 Feuerbach, L.: 38
 Filón: 150
 Foucault, M.: 90, 94
 Frank, M.: 90
 Freud, S.: 38
 Fries, H.: 165, 180
 Frühwald, W.: 90
 Fukuyama, F.: 207
 Füssel, K.: 43, 262

Gadamer, H.G.: 222
 Galbraith, J.K.: 81
 Galling, K.: 265
 Gerdes, H.: 226
 Giddens, A.: 194
 Ginzler, G.B.: 263
 Glotz, P.: 89, 91, 97, 174, 227, 256, 259, 263
 Goldstein, J.: 55-56
 Greinacher, N.: 255
 Greshake, G.: 152
 Grünbein, D.: 90
 Guardini, R.: 39

Habermas, J.: 24, 40, 71, 81-82, 105, 147, 154, 160, 181-183, 197-198, 212-213, 223, 235-237, 261, 263

Halevi, J.: 57
 Harnack, Adolf von: 25, 231
 Hegel, G.F.: 33, 128, 153, 215, 226
 Heidegger, M.: 129, 131, 138, 154
 Heller, A.: 184
 Henrich, D.: 253
 Hermann, F.: 261
 Hilberath, B.J.: 253
 Hobbes, Th.: 246
 Höfer, J.: 265
 Hölderlin, F.: 94
 Homeyer, J.: 264
 Honneth, A.: 82, 261
 Horkheimer, M.: 156, 223
 Huber, J.: 256
 Huber, W.: 170
 Hutter, A.: 215

Imhof, P.: 123
 Ireneo: 152

Janssen, H.: 55, 186, 259
 John, O.: 44
 Jonas, H.: 53, 68-69, 133, 150, 167, 236
 Jongen, M.: 90
 Jüngel, E.: 106

Kaiser, G.: 228
 Kant, I.: 40, 198, 212, 215, 220
 Käsemann, E.: 139
 Kasper, W.: 33, 265
 Kaufmann, F.X.: 256, 262
 Kermani, N.: 41
 Kern, W.: 212

Kierkegaard, S.: 109, 125, 131-132, 226, 248
 Kittler, F.A.: 226
 Klaghofer, W.: 66
 Klauke, H.: 248
 Kogon, E.: 254
 König, F.: 232
 Kopetz, H.: 262
 Krause, G.: 265
 Kreiner, A.: 27
 Kremmels, Ch.: 170
 Krobath, Th.: 184
 Kroh, W.: 262
 Krüger, G.: 135
 Krüggeler, M.: 255
 Kuhn, Th.S.: 244
 Kuschel, K.J.: 263

Lacan, J.: 90
 Lämmert, E.: 89, 97, 227, 256
 Langenohl, B.: 65, 257
 Langthaler, R.: 24, 40, 94, 104, 197, 212-213
 Largier, N.: 108
 Lash, S.: 194
 Levinas, E.: 57, 151, 236
 Lichtenberger, H.: 254
 Liebmann, M.: 52
 Loewy, H.: 265
 Lohfink, G.: 152
 Löwith, K.: 131-132, 156
 Lübke, H.: 20, 27, 138
 Lutterbach, H.: 170, 254
 Lyotard, J.F.: 135

Machovec, M.: 48, 254
 Manemann, J.: 65, 93, 129, 170, 247, 254, 258, 260-261
 Mantl, W.: 262
 Maquiavelo, N.: 246
 Marción: 25-26, 51, 152, 157
 Marcus, M.: 254
 Marquard, O.: 32, 129, 155, 176, 180, 222, 224-225, 256-257
 Martínez, G.: 248
 Marx, K.: 128, 206, 254
 Matejovski, D.: 228
 McAfee Brown, R.: 47
 McCarthy, Th.: 82
 Mensink, D.: 52, 254, 261
 Moltmann, J.: 129, 133, 141, 153, 248, 257, 259
 Montinari, M.: 265
 Müller, A.M.: 256
 Müller, G.: 265
 Müller, H.P.: 175, 235, 261

Nagl, L.: 235
 Nagl-Docekal, H.: 200
 Newman, J.H.: 125
 Nietzsche, F.: 19, 78-83, 92, 105, 128-132, 136-138, 141-143, 147, 156, 161, 172, 176, 181, 206, 258, 265
 Nordhofen, E.: 162-163
 Noti, O.: 43

Occam, G. de: 55-56, 220, 237
 Oelmüller, W.: 42, 253, 261
 Offe, C.: 82

Orígenes: 119, 145, 152
 Ostowitz, St.: 260
 Ott, H.: 156
 Otto, E.: 67
 Overbeck, F.: 143

Pannenberg, W.: 157
 Pascal, B.: 57, 62, 125
 Pauly, St.: 256
 Pesch, O.H.: 65
 Peters, T.R.: 50, 59, 63, 107, 129,
 140-141, 229, 247-248, 256-257
 Peterson, E.: 163
 Peukert, H.: 83, 249
 Platón: 49, 51, 56, 61-63, 72, 83,
 149, 232, 260
 Plotino: 56, 150, 153
 Poser, H.: 157
 Pottmeyer, H.J.: 212
 Präpper, Th.: 107

Rabin, I.: 169
 Rad, G. von: 74
 Rahner, K.: 27-29, 33-39, 41, 48, 79-
 82, 100-101, 108, 113-126, 157, 232,
 248, 254, 257, 262, 265
 Rainer, M.J.: 55, 186, 259
 Ratschow, C.H.: 102
 Ratzinger, J.: 129, 141, 160, 232,
 257
 Reck, N.: 48
 Reikerstorfer, J.: 13, 17, 22, 62-63,
 66, 197-198, 212, 222, 236, 247,
 260, 263, 265
 Reinisch, L.: 258

Renhart, E.: 52
 Richter, K.: 98, 114, 190
 Ritter, H.: 187
 Robbe-Grillet, A.: 90
 Rosenzweig, F.: 236
 Rottländer, P.: 44
 Rüschkamp, Ch.G.: 257
 Rüsen, J.: 89, 97, 227, 256

Sachs, N.: 23, 75, 107
 Sartre, J.P.: 90
 Sauermost, B.: 52
 Schatz, O.: 156
 Schelling, F.W.J.: 215
 Schiele, F.M.: 265
 Schlechta, K.: 143
 Schmitt, C.: 93, 247
 Schneemelcher, W.: 145
 Schottroff, L.: 254
 Schupp, E.: 157
 Schuster, E.: 263
 Schwencke, O.: 255
 Seckler, M.: 212
 Siep, L.: 91, 174
 Singer, W.: 181
 Sölle, D.: 110, 248, 263
 Solzhenitsyn, A.: 234
 Spengler, S.: 43
 Steegemann, E.W.: 254
 Steenblock, V.: 261
 Steinkamp, H.: 107
 Stillfried, B.: 83, 256
 Strauss, L.: 247
 Suchla, P.: 13

Taubald, B.: 66, 236
 Taubes, J.: 68, 132, 150-153, 248
 Teilhard de Chardin, P.: 155
 Thiele, J.: 254
 Tomás de Aquino: 56, 86
 Treitler, W.: 198, 260

Updike, J.: 130
 Urban, C.: 129, 141, 257

Varrón: 246
 Virt, G.: 258, 260
 Vorgrimler, H.: 101, 262

Walpen, B.: 43
 Weil, S.: 105
 Weiler, J.H.: 197

Weinrich, H.: 243-244
 Weizenbaum, J.: 228
 Wellhausen, J.: 64
 Wellmer, A.: 82
 Werbick, J.: 162, 263
 Wiesel, E.: 47, 52, 234, 254-255,
 262-263
 Wolf, Ch.: 73
 Woschitz, K.M.: 52

Zamora, J.A.: 44
 Zechmeister, M.: 22, 66, 200
 Zeillinger, P.: 198, 260
 Zenger, E.: 254
 Zulehner, P.M.: 184
 Zwi Werblowsky, R.J.: 253



JOHANN BAPTIST METZ, doctor en filosofía y teología, ocupó durante treinta años la cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Münster. Participó en la creación de la revista internacional de teología *Concilium*, y desde 1969 es asesor del Pontificio Secretariado para los No Creyentes. Autor de numerosas obras (*La fe, en la historia y la sociedad*; *El clamor de la tierra*; *Esperar a pesar de todo*; *Dios y tiempo: nueva teología política*; etc.) y “padre” de la Teología Política, ha analizado en profundidad la importancia de la política en la reflexión teológica.

Johann Reikerstorfer, doctor en filosofía y teología, es profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Viena.

Memoria passionis

Presencia Teológica

“¿Estaba Israel contento con su Dios? ¿Estaba Jesús contento con su Padre? ¿Hace feliz la religión? ¿Otorga identidad? ¿Proporciona hogar espiritual, seguridad, paz con uno mismo? ¿Apacigua la angustia? ¿Da respuesta a las preguntas? ¿Satisface los deseos, al menos los más ardientes? Lo dudo. ¿Para qué sirve entonces la religión?, ¿para qué sus oraciones? Pedir Dios a Dios...”.

Este libro demuestra el vigoroso e innovador potencial de la nueva teología política. Presenta la suma de un gran teólogo, que hasta hoy no ha dejado de participar –desde el centro del cristianismo– en las luchas intelectuales de la época.

J.B. Metz aboga por una teología que intenta vincular de una manera nueva mística y política, cristianismo y relevancia pública. Metz insiste con tenacidad en que, contra el mito posmoderno de la inocencia, es necesario hablar de Dios sin perder de vista la historia de sufrimiento del mundo. Contra el despiadado olvido que se adueña de las sociedades avanzadas; contra la amnesia cultural, que cada vez determina en mayor medida la opinión pública pluralista de tales sociedades, Metz lucha por una *memoria passionis* de raigambre bíblica y por “mantener el clamor en la memoria y ponerle plazo al tiempo”. De ahí que considere aciaga la creciente auto-privatización del cristianismo y de la Iglesia en el seno del constitutivo pluralismo que hoy caracteriza a la esfera pública y que, en el debate sobre Europa, se oponga a una Europa laicista. En definitiva, la nueva teología política asociada a su nombre despliega aquí un vigoroso potencial para abrir nuevas perspectivas, lo que hace de esta obra todo un acontecimiento teológico.

ISBN: 978-84-293-1691-9



9 788429 316919